Bulletin de Théologie ancienne et médiévale

Tome VIII

Nos 1769-2171

Janvier-Juin 1960

ABBAYE DU MONT CÉSAR, LOUVAIN

BULLETIN DE THÉOLOGIE ANCIENNE ET MÉDIÉVALE

REVUE TRIMESTRIELLE PUBLIÉE AVEC LE CONCOURS DU GOUVERNEMENT

Conditions d'abonnement :

L'abonnement est payable annuellement avant la fin de février. Il court jusqu'à ordre contraire.

Bulletin de Théologie ancienne et médiévale . . . 160 francs belges
Recherches de Théologie ancienne et médiévale . . 260 francs belges
Bulletin et Recherches . . . . 400 francs belges

L'abonnement est payable aux **Recherches de Théologie ancienne et médiévale**, Abbaye du Mont César, Louvain (Compte Chèques postaux : 2222.84).

Dépositaire : Parker and Son Ltd, 27 Broad Street, OXFORD.

Ont collaboré à ce bulletin : D. H. BASCOUR (H. B.), D. A. BOON (A. B.), D. B. BOTTE (B. B.), D. O. LOTTIN (O. L.), D. G. MICHIELS (G. M.), F. PETIT (F. P.), D. F. VANDENBROUCKE (F. V.), D. C. VAN PUYVELDE (C. V. P.).

TABLE ALPHABÉTIQUE

Janvier-Juin 1960

1769. A. Vaccari S. J. *Scritti di erudizione e di filologia.* Vol. II : *Per la storia del testo e dell'esegesi biblica* (Storia e letteratura, 67). — Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1958 ; in 8, xvi-518 p. L. 5500. 1er s.

Trente articles de longueur inégale, les uns déjà publiés ailleurs, les autres retravaillés et complétés, les autres enfin inédits, tel est le contenu de ce recueil précieux publié par l'infatigable P. V., six ans après le tome Ier (voir *Bull.* VII, nº 1). Le sous-titre pourrait faire croire qu'il ne s'agit que de l'histoire du texte biblique et de l'exégèse. En fait plusieurs études concernent également l'histoire littéraire et doctrinale de l'époque patristique et du moyen âge. Les voici : Le piège des citations bibliques (p. 3-16 ; identification de plusieurs citations bibliques, de Tertullien à Cassiodore) ; *Credo quia absurdum* (p. 17-21 ; explication du texte de Tertullien qui se rapproche le plus de cette parole) ; Un écrit de Grégoire d'Elvire parmi les *spuria* de S. Jérôme (p. 23-29 ; *De diversis generibus leprarum,* PL 30, 245-248) ; L'exégèse de S. Jérôme (p. 147-170 ; le sens littéral, la tradition hébraïque, le sens spirituel) ; Le cœur et le style de S. Augustin dans la lettre 73 (p. 211-218) ; Une « crux interpretum » (p. 219-227 ; le parallélisme avec Jérôme, *In Is.* 46, 1 suggère la correction *po. pelusiam* dans *Conf.* VIII, 2) ; L'itinéraire d'Égérie (p. 259-269 ; le nom de la voyageuse, le titre de l'œuvre, la date du voyage) ; Un traité ascétique attribué à quatre docteurs (p. 283-300 ; le *Tua non immemor* daterait de la seconde moitié du VIIe siècle) ; Le *Liber scintillarum* du moine Defensor (p. 309-314) ; S. Albert le Grand et l'exégèse du moyen âge (p. 317-346) ; La lecture de la Bible à la veille de la Réforme (p. 367-390) ; Exégètes peu connus (Adam Scot, Richard de Saint-Victor, Frédéric de Renoldo de Venise, Jacques Nachianti † 1569).

Ce volume, qui contient de nombreux articles datant des débuts de la carrière scientifique du P. V., prouve que ses vues ont résisté à l'épreuve du temps. C'est la plus sûre garantie de la valeur scientifique de l'œuvre entière.

C. V. P.

1770. *Cultuurgeschiedenis van het Christendom.* I-II. Tweede druk. — Brussel, Elsevier, 1957 ; 2 vol. in 8, xxvi-994 p. et p. 995-2076. Fr. 360 le vol.

Cette imposante histoire de la civilisation chrétienne est le résultat de la collaboration entre savants protestants et catholiques de Hollande. L'introduction s'efforce de préciser ce qu'il convient d'entendre par « cultuur » : c'est tout l'ensemble des productions de l'esprit humain en vue de promouvoir l'homme et de l'aider à atteindre sa destinée providentielle. Le terme, tout comme son équivalent allemand, comprend la science, l'art, les lettres, le droit, la morale et la technique.

Cinq grandes parties intitulées : 1) Jésus de Nazareth (la préparation de l'Ancien Testament, le milieu néotestamentaire, le Jésus des évangiles, la

naissance de l'Église, les épîtres et l'Apocalypse, la communauté primitive) ; 2) la victoire sur le paganisme ; 3) le christianisme dans la tourmente ; 4) décadence et relèvement (l'art chrétien de la Renaissance et du Baroque, les causes de la décadence, les forces conservatrices, la défense chrétienne, les missions étrangères) ; 5) hier, aujourd'hui et demain (les arts aux XIXe et XXe siècles, la société nouvelle, les modifications dans les mœurs chrétiennes, le dialogue œcuménique et les rapports avec les Juifs, la science et la philosophie, philosophie actuelle et foi chrétienne).

La deuxième et la troisième parties concernent le présent *Bulletin* et méritent de ce fait une attention spéciale. En voici les principaux sous-titres : N. J. Hommes, *Christianisme et culture antique* : expose la confrontation des deux mondes de pensée ; le monde païen est représenté par les historiens Pline, Tacite et Suétone, par les empereurs, par Celse, Lucien, Marc-Aurèle et Julien l'Apostat ; le point de vue chrétien est beaucoup moins développé : seuls les emprunts extérieurs sont signalés ; J. N. Bakhuizen van den Brink, *La paix de l'Église* : la paix constantinienne et ses effets sur le développement de l'Église ; quelques aspects de la doctrine de l'Église ; W. Nolet, *La spiritualité chrétienne*, des évangiles à Jean Gerson ; A. van Duinkerken, *La Divine Comédie* ; C. C. de Bruyn, *La Bible au moyen âge* ; F. Sassen, *La pensée chrétienne au moyen âge* ; P. C. Boeren, *Christianisme et civilisation* ; Idem, *Éléments relatifs dans la civilisation du moyen âge* ; Ph. Kohnstamm, *Insuffisances dans la civilisation du moyen âge* ; P. C. Boeren, *Facteurs dissolvants dans la civilisation du bas moyen âge* ; Idem, *Nouveaux contacts entre le christianisme et le monde gréco-romain.* Les chapitres concernant la Réforme et ses résultats du point de vue de la civilisation ont été rédigés en partie par un catholique, en partie par un protestant. Citons, entre autres, P. Polman, *Les résultats de la réforme catholique.* Comme on le voit, ces études, généralement bien menées, sont pour la plupart l'œuvre de spécialistes.

Les quelque 80 illustrations ont été bien choisies et parfaitement exécutées.

C. V. P.

1771. H. Rahner. *Griechische Mythen in christlicher Deutung.* 2. Auflage. — Zurich, Rhein-Verlag, 1957 ; in 8, 499 p. Fr. 19.80.

Voir la recension de la première édition (1945) *Bull.* V, n° 823.

1772. R. M. Grant. *The Letter and the Spirit.* — London, S. P. C. K., 1957 ; in 8, VIII-163 p. Sh.15.

Cette étude est une contribution historique aux problèmes de l'inspiration et de l'exégèse spirituelle de l'Écriture.

Le chapitre premier passe en revue les opinions des auteurs de l'antiquité grecque au sujet de l'inspiration des « anciens » (Musée, Homère, Hésiode et, après les conquêtes d'Alexandre le Grand, les Égyptiens) et de leurs efforts pour y découvrir la théologie supposée primitive, soit en extirpant ce que l'on croit être des interpolations, soit en allégorisant les textes qui font difficulté, soit en utilisant les deux méthodes à la fois. La même doctrine et la même méthode se retrouvent chez les auteurs juifs de l'antiquité : Aristobule, Aristée, Philon, Josèphe, les rabbins du Ier siècle avant J.-C., les Esséniens. Passant alors au Nouveau Testament, M. G. montre comment Jésus et S. Paul ont admis l'inspiration de l'Ancien, tout en y distinguant les commandements et les desseins

primitifs, d'origine divine, et ceux que les hommes (les pharisiens, la « tradition ») y avaient ajoutés (théorie de l'interpolation), et d'autre part comment Jésus et Paul ont recouru à l'exégèse allégorique. A propos des paraboles il note avec raison que, pour le Grec, celles-ci relèvent du même genre littéraire (la métaphore) que les allégories (p. 43). Le IIe siècle (p. 58-84) est marqué par une série de conflits au sujet de l'inspiration et de l'exégèse de l'Écriture. Les Pères apostoliques restent dans la ligne traditionnelle, mais Marcion rejette l'inspiration de l'Ancien Testament parce que celui-ci est en contradiction avec son « évangile véritable ». Quand l'Église se défend en faisant appel à la méthode allégorique, elle se heurte aux Valentiniens, qui étendent cette méthode au Nouveau Testament afin de retrouver dans celui-ci leurs propres théories concernant les éons et la composition de la nature humaine. L'Église se rejette alors sur la valeur prophétique de l'Ancien Testament, mais ici elle rencontre la thèse montaniste, selon laquelle le Nouveau Testament aussi est prophétique, car il annonce l'avènement de l'Esprit. De ces conflits est née la doctrine de Justin, de Théophile d'Antioche et d'Irénée. Les deux derniers chapitres exposent les vues de Clément d'Alexandrie et d'Origène, ainsi que les réflexions de M. G. sur le problème étudié. L'appendice I signale les passages que Marcion supprime dans l'évangile de Luc ; l'appendice II donne un lexique commenté des principaux termes exégétiques grecs. C. V. P.

1773. P. Salmon O. S. B. *Les « Tituli psalmorum » des manuscrits latins* (Études liturgiques, 3). — Paris, Éditions du Cerf, 1959 ; in 8, 191 p. Fr. 16.50.

1774. *Richesses et déficiences des anciens psautiers latins* (Collectanea biblica latina, 13). — Rome, Abbaye Saint-Jérôme, 1959 ; in 8, 267 p.

Ces deux ouvrages sont fruit des recherches manuscrites effectuées par les moines de l'abbaye romaine de Saint-Jérôme, en vue de leur édition du psautier de la Vulgate, parue en 1953 comme tome X de la *Biblia sacra vulgatae editionis.* Parallèlement à ce travail principal, les *Collectanea biblica latina* de la même abbaye nous ont donné en 1953 une édition critique du Psautier romain (dom R. Weber) et, l'année suivante, celle du *Iuxta Hebraeos* (dom H. de Sainte-Marie).

L'étude de dom P. Salmon sur les *Tituli psalmorum* est révélatrice des efforts faits jadis pour interpréter « chrétiennement » l'antique psautier hébraïque, expressif de l'idéal religieux d'Israël. Le fait même que l'Église n'a pas hésité à adopter pour sa prière ce texte traditionnel marquait sa volonté d'en spiritualiser l'esprit et les requêtes. Pareille transposition n'étant pas à la portée de tous les fidèles, on s'est employé assez tôt à orienter leur prière, par de brefs intitulés donnant du contenu de chaque psaume une interprétation chrétienne.

La plus ancienne rédaction connue de ces *tituli* figure dans le « Catach » de S. Columban, qui est du VIe siècle. Leur destination liturgique y est rendue évidente par le fait que, à 20 reprises, des lectures bibliques sont aussi prévues : *legendum ad evangelium Lucae* (n° 2), *legendum ad lectionem Ionae prophetae et ad evangelium Iohannis* (n° 68) etc.

La deuxième série évoque assez curieusement, à partir du psaume 118, certains problèmes doctrinaux. Ce sont aussi des préoccupafions doctrinales à tendance adoptianiste que trahit la série suivante, tandis que l'originalité de la cinquième série s'affirme dans sa langue et dans son obstination à « christologiser » tout le psautier.

C'est vers le XII[e] siècle que l'on commence à renoncer à la transcription régulière des *tituli*, dont la source majeure d'inspiration avait été le commentaire des psaumes de Cassiodore.

D'une tout autre portée est l'étude des « richesses et déficiences » que présentent les anciens psautiers latins. L'édition critique de ces documents permettait cette enquête qui est du plus haut intérêt.

Faisant choix de quelques psaumes importants (du 20[e] au 25[e]) dom P. Salmon et son équipe, — dom H. de Sainte-Marie, dom B. Steiert, le P. Beaucamp O. F. M., dom J. Gribomont et dom A. Thibaut, — ont procédé, chacun pour sa part, à un examen critique de la genèse des textes psalmiques latins issus de l'hébreu et de la Septante. Le sens et la portée de cette enquête approfondie avaient été précisés dans la magistrale introduction de dom Salmon (p. 5-21). S'appliquant à déterminer la valeur de l'original hébreu, de la traduction grecque des Septante et des versions latines, l'auteur insiste sur la souple attitude de l'Église ancienne à l'égard des versions bibliques. Déjà les préfaces désabusées de S. Jérôme laissent voir que — le pape Damase excepté — les encouragements qu'il reçut furent rares et tièdes. Mais un examen sérieux révèle que, « pour le psautier, le recours à l'hébreu a surtout (pour Jérôme) une valeur polémique, en vue des discussions avec les Juifs, car dans sa prière l'Église doit rester fidèle aux Septante ou aux traductions faites d'après elle » (p. 16). On pressent par là quel intérêt présente l'étude critique du *Iuxta Hebraeos* confiée à dom H. de Sainte-Marie (*Le Psaume 22 [21] dans le Iuxta Hebraeos*, p. 151-187). Au terme d'une analyse serrée du psaume 21 la preuve est acquise d'une « imparfaite connaissance de l'hébreu, qui interdit de voir dans le travail de Jérôme une œuvre encore valable aujourd'hui, quoique le *Iuxta Hebraeos* puisse aider singulièrement à faire la critique du texte massorétique, voire à restaurer parfois la version des Septante, et son appoint ne serait pas négligeable le jour où l'on soumettrait le Gallican à une *emendatio* ».

C'est aussi une étude extrêmement poussée que *La revision hexaplaire de saint Jérôme* reçoit de dom A. Thibaut (p. 107-149). Il s'est attaché à discerner les principes dont on pourrait s'inspirer utilement aujourd'hui pour un travail analogue : élimination des fautes de transmission du latin ; conformité sans réserve au texte hexaplaire ; net souci d'exactitude, compte tenu du contexte ; fidélité aux formes linguistiques traditionnelles (cf. p. 149).

Ce jugement trouve son répondant adéquat dans le travail de dom J. Gribomont et dom A. Thibaut dégageant les *Méthode et esprit des traducteurs du Psautier grec* (p. 51-105) par une analyse minutieuse des versets 2 à 8 du psaume 20, dont le résultat le plus digne d'être médité est la mise en pleine lumière des tendances spiritualisantes de la Septante : transfiguration de l'espérance messianique évoquée par le mot *salutare*, *σωτήριον* ; davantage encore, valeur significative de *Κύριος* substitué à Jahvé et par là précurseur de sa richesse chrétienne. « La forme évoluée que le texte biblique a prise dans la Septante la destinait à préparer les perspectives futures. Le texte biblique s'y ouvrait à une certaine intelligibilité spirituelle, le sens littéral s'éclairait de lumière chrétienne » (p. 101).

Le volume se complète par une esquisse de l'exégèse patristique des psaumes (*Le psaume 22 dans l'exégèse patristique*, par J. Daniélou S. J., p. 189-211) et des commentateurs du moyen âge (*Les psaumes 20-25 chez les commentateurs du haut moyen âge*, par dom J. Leclercq, p. 213-229), de l'usage liturgique du psautier (*Le psautier dans la liturgie*, par dom P. Blanchard, p. 231-248) et de l'intime correspondance des anciens psautiers avec la mélodie grégorienne (*Psautiers anciens et chant grégorien*, par dom E. Cardine, p. 249-258).

Œuvre de science, ce suggestif volume nous paraît être aussi d'une singulière opportunité. B. C.

1775. F. Gaeta. *L'avventura di Ercole.* — Rinascimento 5 (1954) 227-260.

A propos du livre de J. Seznec, *La survivance des dieux antiques* (Londres 1940) et des critiques qu'il a suscitées, M. G. esquisse dans ses grandes lignes l'histoire de l'interprétation chrétienne du mythe d'Hercule. Pour les Pères de l'Église, en particulier Lactance et Augustin, Hercule est l'antithèse du Christ ; c'est l'homme fait dieu au lieu du Dieu fait homme ; il est l'incarnation de la force brutale, en opposition à la force morale des martyrs. Ce sera le mythographe Fulgence qui engagera l'exégèse du mythe dans la voie de l'allégorie : Cacus est le mal, Anthée est la *libido*, Hercule est la *virtus* qui en triomphe. Même attitude chez Albéric de Londres et le Mythographe Vatican III. Ce n'est qu'au XIIe siècle que l'allégorie commence à se christianiser, à l'époque qu'on a appelée « ovidienne ». D'antithèse du Christ, Hercule en devient la préfiguration, le symbole. Il suffit de rappeler les noms d'Arnulphe d'Orléans, de Jean de Garlande, de Jean Ridewall. Au XIVe siècle Chrétien le Gouays applique au Christ et à la rédemption toutes les péripéties de la vie d'Hercule et Pierre Bersuire, dans son *Ovidius moralizatus*, met le sceau définitif à cette interprétation allégorique en adaptant aux situations contemporaines les moindres détails des aventures herculéennes. Le mythe d'Hercule finit en roman de chevalerie. M. G. en conclut que le dieu antique est bien mort. Pour le ressusciter, il faudra Pétrarque et surtout Coluccio Salutati, qui ramène le mythe à sa signification primitive d'exaltation de la puissance créatrice de l'homme. H. B.

1776. Th. Camelot O. P. *Le dogme de la Trinité. Origine et formation des formules dogmatiques.* — Lumière et Vie, n° 30 (1956) 9-48.

Large esquisse de l'histoire du dogme de la Trinité. Le P. C. en marque les étapes : foi et théologie aux IIe et IIIe siècles, l'arianisme et la foi de Nicée, de Nicée à Constantinople, la question du Saint-Esprit, le concile de Constantinople (381). Cet approfondissement de la réflexion et de la formulation du dogme paraît au P. C., non pas l'hellénisation progressive de la foi chrétienne, mais « une barrière contre toute tentative de dissoudre cette foi dans on ne sait quelle philosophie religieuse hellénistique ». F. V.

1777. J. Dijkman. *Christus, Offenbarung des Dreieinigen Gottes. Historischer und eschatologischer Charakter dieser Offenbarung* (Studia Friburgensia, n. F., 18). — Freiburg (Schweiz), Universitätsverlag, 1957 ; in 8, xiii-166 p. Fr. 15.55.

Le P. D. veut montrer comment le mystère de la Trinité forme le point central et le fondement de la révélation. Deux parties, qui correspondent au double titre du livre : le Christ, révélateur du Dieu-Trinité (p. 7-64) ; le caractère historique et eschatologique de cette révélation (p. 65-143).

La première partie montre, à la lumière de l'Écriture, de la tradition et de S. Thomas, comment, par le Christ, Dieu se révèle et se communique au monde. L'étude de l'Écriture et de la tradition (surtout orientale) est très sommaire ; pour S. Augustin le P. D. se contente d'un peu plus d'une page (p. 22-23) ; pas

un mot des définitions conciliaires ni des discussions qui les ont précédées. S. Thomas est un peu mieux loti.

La deuxième partie est plus développée, mais elle enfonce des portes ouvertes. En outre on a l'impression que le P. D. a lu surtout ce que les auteurs modernes ont dit et cité au sujet du caractère historique de l'incarnation, de l'unité de l'Ancien et du Nouveau Testament et de la conception chrétienne du temps. La pensée de S. Thomas est expliquée par des citations empruntées à ses commentateurs.

Enfin, en manière d'appendice (p. 144-156), le P. D. développe un raisonnement assez obscur par lequel il croit pouvoir confirmer (bestätigen) le caractère historique et eschatologique de la révélation au moyen des arguments de l'Église ancienne (en fait des judéo-chrétiens) en faveur de la virginité de Marie. Il aurait mieux fait de parler du lien que le Nouveau Testament établit entre l'ascèse (la virginité), la résurrection du Christ et le royaume de Dieu.

Étude médiocrement originale. C. V. P.

1778. P. Soullard. *Les infidèles peuvent-ils être sauvés ? Étapes historiques de la question.* — Lumière et Vie, n° 18 (1954) 51-72.

Esquisse très large, donnant d'abord un état de la position théologique sur le salut des infidèles, « des origines à la découverte de l'Amérique » (les Pères « face aux païens », les controverses sur la grâce, la synthèse médiévale). La découverte du Nouveau Monde imposa une revision des idées ; mais le concile de Trente eut surtout en vue de répondre aux Réformés, même quand il laissa entendre que, « sous l'influence de la grâce, l'infidèle peut se préparer progressivement à la foi ». F. V.

1779. B. Skard. *Die Inkarnation* (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte, n. F., 7). — Stuttgart, W. Kohlhammer, 1958 ; in 8, 131 p. Mk. 11.20.

Ce petit volume contient une série de leçons faites par Mgr S., évêque de Tönsberg (Suède) et éditées en suédois en 1951. C'est une histoire du dogme de l'incarnation depuis le Nouveau Testament jusqu'au concile de Chalcédoine et au symbole dit de saint Athanase, qui représente le point d'arrivée de tout le développement doctrinal. C'est un excellent résumé très clair et très objectif ; mais évidemment il n'a pas la prétention de donner en si peu de pages une description très nuancée de toutes les positions. Les quelques lignes consacrées à Théodore de Mopsueste (p. 109), par exemple, ne rendent pas justice à ce grand théologien. B. B.

1780. Abbé Pintard. *Mater viventium.* — La nouvelle Ève, IV (Bulletin de la Société française d'études mariales, 15, 1957. — Paris, P. Lethielleux, 1958 ; in 8, VII-121 p. Fr. 1400) 61-86.

Après une section sur cette expression dans la Bible où elle désigne Ève, M. P. l'étudie dans la tradition, et c'est ici qu'il faut retenir les pages sur l'Occident. D'abord jusqu'au VIIIe siècle : on voit que cette expression désigne le plus souvent l'Église, comme en témoignent des textes de Tertullien, de saint Ambroise, de saint Jérôme, de saint Augustin, de saint Bède le Vénérable. Seul saint Pierre Chrysologue voit dans la *mater viventium* la femme en général, y compris Ève. M. P. passe alors en revue les auteurs de l'Occident à partir

du IXe siècle : la signification mariale apparaît avec Herman de Tournai († 1137), Guerric d'Igny, Amédée de Lausanne, Richard de Saint-Victor, Geoffroy d'Auxerre, Maître Helluin de Saint-Denys, Richard de Saint-Laurent. En Orient au contraire le sens marial existe dès le IVe siècle. L'article s'achève par une bonne synthèse théologique. F. V.

1781. H. Rondet S. J. *La nouvelle Ève. Synthèse d'histoire doctrinale.* — La nouvelle Ève, IV (voir *Bull.* VIII, no 1780) 1-13.

L'auteur résume ce que les travaux de la *Société française d'études mariales* ont donné déjà comme résultats valables des recherches sur le thème de la « Nouvelle Ève ». C'est l'intérêt de ces pages brèves, dont nous retiendrons surtout les paragraphes consacrés aux Pères anténicéens, aux Pères latins, au moyen âge et aux liturgies occidentales. Il est difficile de résumer le travail du P. R., qui est lui-même une synthèse extrêmement dense de nombreux autres travaux. Éveillons au moins l'intérêt du lecteur en ramassant en quelques mots les conclusions principales : le thème de la nouvelle Ève, sous un foisonnement d'interprétations allégoriques, prend aux premiers siècles deux directions fermes : Marie et l'Église. Le second de ces thèmes l'emporte à l'époque patristique. A partir du IXe siècle, et surtout du XIe et du XIIe, l'interprétation mariale gagne en fréquence, sans exclure l'autre toutefois. Après le XIIe siècle, la théologie et la spiritualité vont prendre une direction plus exclusivement mariale. F. V.

1782. L.-M. Dewailly O. P. *Envoyés du Père. Mission et apostolicité* (Lumière et nations, 5). — Paris, Éditions de l'Orante, 1960 ; in 8, 158 p.

Ce volume reprend trois articles parus en 1947 et 1948. Le premier essaie de donner une définition de la mission qui soit conforme au donné biblique. Le second étudie l'apostolicité de l'Église par rapport à sa mission. Le troisième fait l'histoire du terme *apostolicus* et de son élargissement progressif au moyen âge et à l'époque moderne (voir *Bull.* VII, no 1987). La définition de la mission est une question de terminologie moderne qui ne rentre pas dans le cadre de ce *Bulletin*. Au contraire, le chapitre sur l'apostolicité de l'Église s'appuie sur les écrits des Pères apostoliques et des premiers écrivains ecclésiastiques. Quant à l'évolution sémantique du mot « apostolique », il faut signaler les deux sens dérivés : son application particulière à l'Église de Rome et l'emploi de l'expression « vie apostolique » au moyen âge. Le P. D. s'arrête au seuil de la « laïcologie » ; mais l'amorce qui est placée p. 107 ne va pas sans une certaine ambiguïté : « En recevant le baptême, sacrement de la foi, tout membre du Christ a été, comme les apôtres et à leur suite, *oint* prophète, prêtre et roi ». B. B.

1783. B. Neunheuser O. S. B. *Taufe und Firmung* (Handbuch der Dogmengeschichte, Bd. IV : Sakramente, Fasz. 2). — Freiburg i. Br., Herder, 1956 ; in 8, 110 p.

La théologie sacramentaire est tributaire de la tradition de l'Église telle qu'elle se manifeste dans les rites liturgiques. L'histoire des dogmes ne peut se faire qu'en suivant non seulement le progrès des idées, mais aussi le développement des rites et des institutions. C'est la méthode employée par dom N. A partir des données du Nouveau Testament, il examine successivement les rites tels

qu'ils sont décrits ou supposés par les écrivains des trois premiers siècles, — sans oublier la controverse baptismale du IIIe siècle — , puis aux IVe et Ve siècles en Orient et en Occident. Les rites sont désormais fixés et, pour la période suivante, il suffit de résumer brièvement l'enseignement des théologiens jusqu'au concile de Trente. Cette synthèse est bien construite et elle repose sur une étude sérieuse des sources. Elle touche néanmoins à trop de problèmes pour que l'auteur ait la prétention de les résoudre tous. Il y en a cependant un de grande importance qui ne me paraît pas traité avec toute l'ampleur qu'il méritait, celui de la confirmation comme sacrement autonome, bien que dom N. lui ait consacré son dernier chapitre (p. 101-110). Certains faits, au cours de l'exposé historique, ont été laissés dans l'ombre. Dans la description du baptême oriental, dom N. note l'importance de l'huile chez saint Éphrem (p. 67), mais il s'agit de l'onction prébaptismale. Dom N. ajoute que saint Éphrem ne nous dit pas que le baptême était suivi d'une consignation et d'une onction. C'est trop peu dire. Il y a toute une série de témoins qui nous permettent d'affirmer que les Syriens n'ont pas connu d'onction postbaptismale ni d'imposition des mains distincte de celle du baptême. C'est encore l'état que supposent les catéchèses de saint Jean Chrysostome récemment publiées. Pourtant saint Éphrem comme saint Jean Chrysostome entendent bien que le don de l'Esprit-Saint est conféré dans les rites d'initiation. Il paraît donc que les Syriens ont conféré les deux sacrements conjointement par l'imposition des mains qui se faisait dans l'acte du baptême. La volonté de conférer le don de l'Esprit était marquée par le symbolisme de l'huile. Il semble donc que la distinction des deux sacrements n'était pas nettement perçue encore par les Syriens. On peut se demander dès lors ce qui a clarifié les idées sur ce point. Ici intervient le baptême des hérétiques, dont le P. N. a souligné l'importance. Cependant il y a une distinction à faire. L'Orient a reconnu la validité du baptême de certains hérétiques. Mais en est-il de même du don de l'Esprit ? Le fait est que ces hérétiques étaient reçus dans la grande Église par une onction de myron avec la formule de la confirmation : « Sceau du don de l'Esprit-Saint ». Si l'on peut interpréter l'imposition des mains du rite latin dans les mêmes circonstances comme un rite pénitentiel, il est difficile d'admettre la même solution pour l'onction de myron. Cette pratique ne suppose-t-elle pas que, si le baptême conféré par les hérétiques est valide, ils n'ont pas donné l'Esprit-Saint ? On peut donc se demander si cet usage, qui remonte au IVe siècle, n'a pas joué un rôle dans l'histoire de la confirmation. Je pose la question sans y répondre. Mais j'aurais souhaité que le problème soit au moins posé dans une histoire des dogmes. B. B.

1784. B. Botte O. S. B. *Le vocabulaire ancien de la confirmation.* — Maison-Dieu, fasc. 54 (1958) 5-22.

En examinant les diverses expressions qui ont servi à l'origine à désigner la confirmation, j'ai essayé de retracer le cheminement de la pensée chrétienne à partir de saint Paul. Je dois faire une rétractation à propos de la lettre de saint Léon à Néon de Ravenne (PL 54, 1194), citée p. 17. Il faut lire *sacramentum regenerationis* et non *sacramentum confirmationis.* Le texte est intéressant pour l'histoire de la confirmation et de la réconciliation des hérétiques ; mais saint Léon n'emploie pas *confirmatio* pour désigner le don de l'Esprit. B. B.

1785. J. Lécuyer. *La confirmation chez les Pères.* — Maison-Dieu, fasc. 54 (1958) 23-52.

Le P. L. essaie de préciser quel est d'après les Pères le sens de la confirmation, sans s'engager dans les discussions que soulèvent les rites eux-mêmes. Il note l'unanimité des Pères à mettre la confirmation en relation avec le don de l'Esprit. Il y a deux interventions successives de l'Esprit, la seconde visant au perfectionnement du baptême. La descente de l'Esprit-Saint lors du baptême de Jésus et celle de la Pentecôte sont mises en relation par les Pères avec la confirmation. Cet article, très bien documenté, souffre un peu de son allure systématique. Il y aurait quelques réserves à faire aussi sur les traductions. Ainsi pour saint Cyprien, *Epist.* 73, 9, *consummare* ne doit pas se traduire par « perfectionner » mais par « consacrer ». C'est l'équivalent de *τελειόω* dans la *Vetus Latina*.

B. B.

1786. D. Van den Eynde O.F.M. *Les rites liturgiques latins de la confirmation.* — Maison-Dieu, fasc. 54 (1958) 53-78.

Description des rites de la confirmation dans les diverses Églises occidentales : Rome, l'Afrique, l'Espagne, la Gaule. A propos de la formule qui accompagne l'imposition des mains dans la *Tradition apostolique*, le P. V. estime que les versions orientales ont un texte remanié, peut-être par l'auteur lui-même. Pour ma part, j'estime que l'hypothèse d'une double édition de la *Tradition* est un mythe. La fidélité du latin est réelle ; mais il faut compter avec les fautes de son modèle, et ici la différence s'explique par une omission d'une ligne dans son modèle grec. Le sahidique est d'ailleurs confirmé non seulement par l'arabe et l'éthiopien, ce qui n'a aucune importance, mais par le *Testamentum Domini* et les *Canons d'Hippolyte*. Les conclusions générales sont un peu décevantes. L'auteur conclut à un schème primitif commun : une seule chrismation, imposition des mains, consignation. Oui, mais chez Tertullien par exemple, la chrismation n'est pas mise en rapport avec le don de l'Esprit, et de même la première chrismation chez Hippolyte. Quant à l'imposition des mains, on nous dit qu'elle n'apparaît jamais comme un rite distinct en Orient. C'est vrai, mais elle apparaît dans le baptême même et en relation avec le don de l'Esprit. Les catéchèses de saint Jean Chrysostome récemment publiées ne contiennent aucune mention de l'onction postbaptismale et supposent que le don de l'Esprit s'opère dans l'acte du baptême. Nous sommes encore loin, à la fin du IVe siècle, de l'unanimité des Églises sur le rôle de l'onction postbaptismale.

B. B.

1787. H. Karpp. *Busse und Ablass in Altertum und Mittelalter.* — Theol. Rundschau, n. F., 21 (1953) 121-136.

Cet article passe en revue les publications récentes concernant la pénitence et les indulgences. Il s'arrête spécialement aux trois grands ouvrages de B. Poschmann ; il reconnaît leurs mérites, tout en leur adressant quelques critiques.

Dans *Paenitentia secunda* (voir *Bull.* IV, n° 94) M. Poschmann aurait tort de vouloir retrouver dans le Nouveau Testament la conception catholique de la pénitence. Le texte d'Hermas, *Mand.* IV, 3 affirmerait seulement que plusieurs docteurs n'admettaient pas la seconde pénitence, tandis que d'autres n'y voyaient pas d'objection ; pour Hermas lui-même la seconde pénitence est plutôt « ein ausserordentliches Handeln Gottes ». Sur la doctrine des apologètes, d'Irénée, de Clément d'Alexandrie et de Tertullien, M. K. apporte quelques compléments et fait quelques mises au point.

Concernant *Der Ablass im Lichte der Bussgeschichte* (voir *Bull.* VII, n° 2519) il note que la distinction de *culpa* et *poena* remonterait non à Hugues, mais à

Richard de Saint-Victor. D'autre part, d'après M. K., M. Poschmann n'aurait pas ébranlé la position de Th. Brieger et des protestants, selon laquelle la doctrine des indulgences aurait changé dans son essence au cours du XIIIe siècle, lorsque celles-ci furent appliquées non seulement aux peines temporelles, mais aussi aux peines de l'au-delà.

Enfin au livre *Busse und Letzte Ölung* (voir *Bull.* VIII, nº 463) M. K. reproche d'avoir vu dans la pénitence ancienne la pratique et la doctrine de la pénitence catholique, et de n'avoir laissé aucune place à la doctrine que les protestants du XVIe siècle proposeront et selon laquelle l'essence du sacrement de pénitence consiste dans le pardon divin communiqué au pécheur par l'absolution et la parole de Dieu. M. P. se serait laissé guider trop exclusivement par la conception juridique du sacrement de pénitence. C. V. P.

1788. G. KEHNSCHERPER. *Die Stellung der Bibel und der alten christlichen Kirche zur Sklaverei.* — Halle (Saale), M. Niemeyer, 1957 ; in 8, 187 p. Mk. 11.80.

L'Église n'a rien fait pour abolir l'esclavage, institution que l'Europe hérita de l'Empire romain. Seule l'application des principes de la philosophie marxiste de l'histoire peut ôter à cette affirmation ce qu'elle a d'offensant pour les « oreilles pies ». Le premier de ces principes veut que l'esclavage soit un stade normal, nécessaire dans l'évolution de la société. Le second : l'évolution sociale et économique suit ses lois propres ; par conséquent l'esclavage a disparu finalement, non pas parce que l'Église l'a combattu (amie de l'ordre existant, elle a au contraire entériné et par le fait même contribué à maintenir l'esclavage), mais parce que l'esclavage en tant qu'institution économique a été dépassé par des formes de production plus évoluées. L'intervention de l'Église, si elle se fût produite, eût été inefficace. M. K. innocente donc l'Église ; s'il semble parfois l'accuser, c'est parce qu'il tient à poser le problème dans toute son acuité et qu'il ne veut pas se laisser détourner par des considérations qui ne touchent pas le fond de la question.

Pour démontrer sa thèse, il reprend la question *ab ovo*. On notera dès l'abord qu'il place tous les faits dans la perspective marxiste.

En délivrant son peuple de l'esclavage en Égypte, Moïse a pris position contre cette institution ; mais dans la suite les classes possédantes en Israël, dont la richesse reposait sur le travail des esclaves, vouèrent ce fait à l'oubli. Seuls les prophètes, héritiers authentiques de la tradition de Moïse, s'élevèrent contre l'abus ; certaines de leurs paroles sont révolutionnaires. Malheureusement l'exégèse s'en tire trop souvent en les interprétant du point de vue eschatologique ou en affirmant qu'il s'agit de péchés individuels, oubliant que l'esclavage est en fait un péché de la société. Quant à l'affranchissement des esclaves lors de l'année sabbatique ou du jubilé, il était entouré de tant de restrictions que beaucoup d'esclaves préféraient sans doute leur sort à la liberté sociale ; d'ailleurs *Jér.* 34, 8-22 fait penser que les lois le concernant n'étaient pas observées. Jean-Baptiste aurait à son tour prêché l'affranchissement des esclaves (*Lc.* 3, 5a). On peut se demander toutefois pourquoi le précurseur, qui emploie d'habitude un langage très franc, n'a pas parlé plus clairement ici.

Dans le monde païen des Grecs et des Romains, les philosophes stigmatisent l'esclavage comme étant une institution contre nature ; pourtant personne n'esquisse un geste pour l'abolir. Les stoïciens ont peut-être exercé quelque influence sur la législation du IIe siècle ap. J.-C., lorsque les empereurs mitigèrent le sort des esclaves, mais ces concessions furent inspirées surtout par la politique.

Le programme de Jésus est déterminé par son discours à la synagogue de Nazareth (*Lc.* 4, 16 sv.), que Luc a mis au commencement de la vie publique, et par l'épisode des vendeurs chassés du temple, cause directe de l'arrestation. Dans le discours de Nazareth, Jésus annonce l'année de l'affranchissement des esclaves (année jubilaire) comme fruit immédiat du Royaume, mais Luc a édulcoré le texte d'*Is.* 61, 2a. Le lecteur se rend compte ici d'une contradiction dans la thèse de M. K. : si l'auteur du troisième évangile a mis en avant le programme social de Jésus dans le discours de Nazareth, comment a-t-il pu édulcorer ce qui faisait l'objet principal de ce programme ? En chassant les vendeurs du temple Jésus aurait posé un autre geste révolutionnaire (au sens marxiste de ce mot) : il s'en prenait en fait à toute l'institution économique et sociale de la Palestine. Enfin *Mc.* 10,45 résumerait parfaitement l'œuvre que Jésus voulait accomplir : le Fils de l'homme est venu pour racheter de nombreux esclaves et pour donner sa vie en rançon pour eux. Comme cette œuvre aboutit à un échec, la tradition a déformé cette parole en lui donnant cet autre sens : il a donné sa vie pour le rachat des *péchés*, faisant ainsi de sa mort un sacrifice expiatoire. Cette thèse suppose donc une réinterprétation de tout le message chrétien en fonction de la perspective marxiste ; ses fondements paraissent mal assurés.

Les espérances soulevées par Jésus aboutirent donc à un échec : l'esclavage ne fut pas aboli. Cependant les premiers écrits chrétiens ont conservé quelques traces du sens social du message primitif. S. Paul emploie fréquemment les images d'esclave, de rachat, de rançon, au point que l'on peut penser que son message s'adresse avant tout aux plus déshérités des hommes pour leur prêcher l'affranchissement, car dans le Christ il n'y a « ni esclave, ni homme libre » (*Gal.* 3, 28). Mais dans la suite l'Église a interprété ces textes dans un sens spirituel ou eschatologique. Dans le cas d'Onésime, Paul oblige Philémon à affranchir son esclave fugitif (*Philem.* 15), mais il ne fait pas de l'affranchissement une obligation générale (*I Cor.* 7, 21), sans doute parce que cette règle aurait entraîné une perte trop sensible pour les propriétaires.

Pour ce qui concerne l'Église en croissance, on peut admettre que dans les petites communautés la foi et la charité mutuelle tendait à effacer la distinction entre esclaves et hommes libres, mais il n'était plus question d'affranchissement. Dans les maisons des riches chrétiens le sort des esclaves n'avait rien d'enviable ; les conciles d'Espagne doivent inviter les maîtres chrétiens à traiter leurs esclaves plus humainement. Pour le reste l'Église a contribué à conserver l'institution en élevant l'obéissance passive des esclaves à la dignité de vertu morale et en adoptant elle-même des esclaves pour l'exploitation de ses domaines.

Le message original de l'affranchissement des esclaves se conserva encore quelque temps dans les sectes et dans le monachisme.

Enfin, plus tard, les Églises byzantine et romaine justifièrent l'esclavage en montrant qu'il répondait à une disposition divine. M. K. cite à ce propos le texte, devenu quasi normatif, du *De civ. Dei* XIX dans lequel Augustin considère l'esclavage comme une institution juste, nécessaire, inévitable dans une cité terrestre qui, par suite du péché, ne peut plus atteindre son but que par des moyens violents. D'ailleurs, pour Augustin, l'esclavage est conforme à la nature, parce qu'il met en lumière l'inégalité originelle des hommes. Aussi, dans *Enarr. in Ps.* 124, 7, Augustin rejette-t-il l'émancipation des esclaves car « le Christ n'a pas fait des esclaves des hommes libres, mais des mauvais esclaves il a fait des bons ».

Ce livre renouvelle donc sans aucun doute la question de l'esclavage dans l'Église ancienne ; il a le grand mérite de la poser dans sa vraie perspective.

D'autre part ses vues concernant l'évangile sont mal fondées ; on y rencontre des affirmations trop peu nuancées et surtout des attaques inutiles contre l'Église catholique. C. V. P.

1789. B. Schöpf. *Das Tötungsrecht bei den frühchristlichen Schriftstellern bis zur Zeit Konstantins* (Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie, 5). — Regensburg, F. Pustet, 1958 ; in 8, xvi-270 p. Mk. 18.

M. S. examine successivement les divers cas dans lesquels on peut être amené à donner la mort : meurtre rituel, suicide, euthanasie, légitime défense, jeux du cirque, meurtre des enfants, peine de mort, assassinat du tyran, guerre. Pour chacun de ces cas l'auteur expose les opinions courantes avant le christianisme, la réponse de l'Ancien Testament, celle du Nouveau Testament et enfin l'opinion des Pères. Les plus souvent cités sont Tertullien, Clément d'Alexandrie, Origène. Les solutions ne sont pas toujours identiques, notamment pour la peine de mort et pour la guerre. Peut-être faudrait-il aussi noter qu'elles ne sont pas toutes également autorisées. Certaines phrases de Clément d'Alexandrie et d'Origène, — d'ailleurs peu claires, — à propos du meurtre des tyrans peuvent ne représenter que des opinions personnelles sans importance pour la discipline de l'Église. Pour ce qui est de la guerre, il eût été intéressant de comparer les prescriptions des *Constitutions apostoliques* et du *Testamentum Domini* avec leur source, la *Tradition apostolique*, pour mesurer le chemin parcouru. A propos de la *Tradition*, la différence entre la version éthiopienne d'une part, le sahidique et l'arabe d'autre part (p. 228, n. 142) s'explique par une mauvaise lecture de l'arabe : il y a confusion graphique entre les racines *qtl* (tuer) et *qbl* (recevoir). Il n'y a aucune variation réelle dans la tradition textuelle. B. B.

1790. H. Huber. *Geist und Buchstabe der Sonntagsruhe.* Eine historisch-theologische Untersuchung über das Verbot der knechtlichen Arbeit von der Urkirche bis auf Thomas von Aquin (Studia theologiae moralis et pastoralis, 4). — Salzburg, O. Müller, 1958 ; in 8, 246 p. S. 82.

Cet ouvrage du P. H. est en partie doctrinal, mais avant tout historique. Pour le théologien, le dimanche est le « jour du Seigneur » à un triple titre : c'est le jour du Christ ressuscité, le jour du Seigneur souverain juge des vivants et des morts, et le jour du Christ vivant au milieu de nous par la liturgie eucharistique. Le dimanche est aussi le « jour du repos » ; cette idée de repos assigné aux jours de fête est d'ailleurs déjà courante chez les peuples anciens, babylonien, juif, païen, romain, comme le rappelle le P. H. Et ainsi l'auteur en arrive au thème principal de son ouvrage : le repos dominical, et plus concrètement la prohibition des œuvres serviles au cours des siècles chrétiens. Il faut d'abord rappeler le sens spirituel de cette expression « repos dominical ». Dès le début de l'Église cette formule revêt trois sens : un sens eschatologique, à savoir le repos de l'âme en Dieu à la fin des temps ; un sens allégorique, le repos du Christ au tombeau ; un sens moral, c'est-à-dire l'abstention de tout péché. Mais le P. H. s'attache avant tout au sens matériel des mots. Les débuts de l'Église ne connaissent pas de législation proprement dite sur le repos dominical, comme en témoignent des textes de saint Ignace d'Antioche et d'Irénée. La première intervention de l'autorité est une loi civile, celle de Constantin (321), qui permet toutefois les travaux des champs. Mais quand l'Église édicta-t-elle sa première

loi ? Il est remarquable que, depuis Constantin jusqu'à saint Césaire d'Arles (VIe siècle), on rencontre une sorte d'opposition contre une telle intervention, opposition qu'on remarque chez les moines : saint Benoît, dans sa Règle, dit : le dimanche est consacré à la lecture ; si un moine ne sait pas lire, que l'abbé lui assigne un travail manuel pour éviter l'oisiveté. Mais, en même temps, d'autres auteurs témoignent en faveur, non seulement du repos dominical, mais d'une loi qui le consacrerait. Quant à l'abstention des œuvres serviles, qui est un des aspects du repos dominical, on en voit les premiers linéaments chez saint Césaire d'Arles (†542) et dans les lois ecclésiastiques du VIe siècle en différents pays. Depuis saint Isidore de Séville, les théologiens en appellent à l'Ancien Testament pour fonder la prohibition des œuvres serviles, et lors de la réforme carolingienne, on fait aussi état du Nouveau Testament. C'est depuis cette époque que l'on s'attache à une systématisation de cette défense des œuvres serviles : les lois civiles, les synodes, les collections canoniques en précisent l'objet. Il faut cependant dire que ce sont les théologiens qui ont exercé la plus grande influence. Le P. H. insiste sur cette action, d'abord des préscolastiques (Héric et Remi d'Auxerre), puis de la « Frühscholastik » (Pierre Damien, Rupert de Deutz, Hugues de Saint-Victor, Pierre Lombard) et enfin de la scolastique du XIIIe siècle : Raymond de Peñafort, Guillaume de Rennes, Alexandre de Halès, saint Albert le Grand, saint Thomas d'Aquin, auteurs auxquels le P. H. s'attache plus longuement.

Cet ouvrage se signale par une documentation très abondante et fort judicieusement exploitée et il rendra de grands services aux professeurs de morale. Après la lecture de ce travail, on se surprend à regretter que le P. H. n'ait pas poursuivi son enquête historique. On sait en effet, ainsi que M. Ph. Delhaye le rappelait tout récemment (voir *Bull.* VIII, nº 900), qu'il faut attendre les siècles postérieurs pour voir se poser les problèmes plus précis (telle l'équation : travail servile, travail salarié) qui occupent les moralistes d'aujourd'hui. Heureusement le travail du P. M. Espinal (voir *Bull.* VIII, nº 2033) vient à son heure pour apporter, en partie du moins, ce complément si désirable. O. L.

1791. *Cor Jesu.* Commentationes in litteras encyclicas Pii PP. XII « Haurietis Aquas » quas peritis collaborantibus ediderunt A. Bea S. J., H. Rahner S. J., H. Rondet S. J., F. Schwendimann S. J. Vol. I : *Pars theologica.* Vol. II : *Pars historica et pastoralis.* — Roma, Herder, 1959 ; 2 vol. in 8, xv-780 et vi-661 p. L. 12000.

Le dessein de ce beau recueil est indiqué clairement par le titre : les initiateurs ont voulu présenter une série de « commentationes » théologiques, historiques et pastorales à l'occasion de l'encyclique de Pie XII sur le Sacré-Cœur (15 mai 1956). Nous ne pouvons songer à donner une recension de tous ces travaux, — ils sont trente-cinq, — d'autant plus qu'une partie seulement regarde la théologie ancienne et médiévale. Parcourons cependant ces deux tomes, et retenons ceux des travaux qui peuvent intéresser plus spécialement les lecteurs de ce *Bulletin.* Dans la *Pars theologica*, on peut trouver un exposé « théologico-patristique » sur le culte au Sacré-Cœur (J. Solano S. J., *La santa misa y el culto al Sagrado Corazón. Estudio teológico-patrístico*, I, 271-305), qui constitue un dossier patristique utile sur l'amour divin et plus spécialement sur celui du Christ. Un seul travail est consacré à un Père de l'Église en particulier, saint Augustin (C. Boyer S. J., *Le triple amour du Christ pour les hommes dans les écrits de saint Augustin,* I, 569-594). En ce qui regarde l'Écriture, retenons des études sur l'An-

cien Testament et la révélation de l'amour divin (J. KAHMANN C. SS. R., *Die Offenbarung der Liebe Gottes im Alten Testament*, I, 347-410 ; R. CRIADO S. J., *Los símbolos del amor divino en el Antiguo Testamento*, I, 411-460). Pour le Nouveau Testament, on lira des études sur saint Jean (D. M. STANLEY S. J., « *From his Heart will flow rivers of living water* », *Jn 7, 38*, I, 507-542) et saint Paul (S. GAROFALO, *Il Cuore del Redentore in S. Paolo*, I, 543-567). Mais c'est surtout le moyen âge qui a été étudié, dans la *Pars historica*. Il nous faut noter ici un excellent travail de synthèse sur le culte du Sacré-Cœur dans le monachisme médiéval (J. LECLERCQ O.S.B., *Le Sacré-Cœur dans la tradition bénédictine au moyen âge*, II, 1-28) : les textes rassemblés, pour être peu nombreux, attestent cependant qu'à propos de l'Écriture, — l'auteur classe la plupart de ces témoignages d'après leur manière de citer ou de commenter quelques textes-clés, — non seulement on retient un héritage de l'âge patristique, mais on commence « un passage progressif de la contemplation des ' faits-sauveurs ' à celle des sentiments qu'ils supposent et provoquent ». Quelques moniales du XIIIe siècle, on le sait, ont joué un rôle important dans la diffusion de la dévotion au Sacré-Cœur ; elles n'ont pas été oubliées (C. VAGAGGINI O.S.B., *La dévotion au Sacré-Cœur chez sainte Mechtilde et sainte Gertrude*, II, 29-48). Des représentants des Ordres mendiants adoptèrent parfois, dès le moyen âge, la nouvelle dévotion (A. WALZ O. P., *Dominikanische Herz Jesu-Auffassung*, II, 49-95 ; L. DI FONZO O.F.M. Conv. et G. COLASANTI O.F.M. Conv., *Il culto del Sacro Cuore di Gesù negli Ordini francescani*, II, 97-137) ; mais, pour ces deux travaux, les auteurs ont prolongé leur enquête historique jusqu'à nos jours. Enfin, à l'aube de l'époque moderne, des membres de la naissante Compagnie de Jésus attestent la diffusion de la dévotion, très discrètement il est vrai ; ce dont le recueil dit quelques mots (J. SCHAAK S.J., *Le Sacré-Cœur et la Compagnie de Jésus*, II, 139-187). Il peut être utile de recommander enfin une « histoire littéraire » et une bibliographie sur le culte du Sacré-Cœur, du XVIIe siècle à nos jours (II, 499-638), et des tables soignées. Il faudra recourir désormais à ces deux tomes pour écrire l'histoire de la spiritualité. F. V.

1792. V. BEONIO-BROCCHIERI. *Trattato di storia delle dottrine politiche*. Vol. IV : *La politica del Cristianesimo* (Studi giuridici, politici, economici e sociali). — Milano, U. Hoepli, 1951 ; in 8, XI-287 p. L. 1200.

M. B.-B. avait déjà consacré trois tomes à la philosophie politique du monde antique, étudiant les doctrines politiques du monde hellénique, hébraïque et romain. La culture occidentale s'enrichit d'une dimension nouvelle : le christianisme. Le présent tome est consacré à une vaste synthèse des doctrines politiques apparues dans ce monde chrétien et qui, toutes basées sur l'évangile, présentent parfois des aspects fort opposés. Ainsi M. B.-B. traite successivement de la formule augustinienne, de la phase de transition pré-carolingienne, du compromis carolingien, de la lutte des publicistes, de différents mouvements du haut moyen âge, de la Somme chrétienne (saint Thomas), de la monarchie universelle (Dante) et finalement de la crise culturelle provoquée par l'apparition d'une philosophie politique nouvelle qui allait engendrer l'État moderne. Ces chapitres forment autant de leçons données dans la chaire d'histoire des doctrines politiques de l'université de Pavie. G. M.

1793. M.-D. CHENU O. P. *L'évolution de la théologie de la guerre*. — Lumière et Vie, nº 38 (1958) 76-97.

Cette théologie part, aux origines du christianisme, de l'exigence évangélique de la paix. Celle-ci n'a pas été perdue de vue au cours des siècles chrétiens, malgré le démenti constant des faits. Le P. Ch. s'arrête quelque peu à la notion de « chrétienté » et au rôle que le *De civitate Dei* de saint Augustin joua dans son élaboration et à son influence sur les conceptions médiévales ultérieures. Sur un autre plan que celui de la théorie, la mentalité commune du moyen âge se révèle dans la chevalerie et les croisades : les théologiens du XIIIe siècle, et en particulier saint Thomas, reconnaissent la légitimité de la guerre mais modifient peu les doctrines traditionnelles. L'article s'achève par quelques pages sur une nouvelle théologie de la guerre, née au XVIe siècle : celle du dominicain espagnol François de Vitoria, qui reprend les antiques raisons de la guerre légitime et juste et les intègre dans la vision chrétienne du monde. F. V.

1794. *Mystery and Mysticism.* A Symposium (Blackfriars Publications). — London, Blackfriars, 1956 ; in 8, 137 p. Sh. 9.6.

Ce volume traduit en anglais une série d'articles qui parurent en français dans *La vie spirituelle*, Supplément, t. 6, n° 23, novembre 1952. On y remarque le travail du P. L. Bouyer sur *Mysterion* qui a été recensé ici (voir *Bull.* VII, n° 1205). Ajoutons qu'on y lit en outre des articles du P. A. Plé O. P., *Mysticism and Mystery*, de Mgr L. Cerfaux, *St Paul's Mysticism*, du P. I. Hislop O. P., *The Christian Myth* et du P. A. Léonard O. P., *Studies on the Phenomena of Mystical Experience.* Le traducteur a joint à cette série intéressante une autre étude du P. L. Bouyer, *Mysticism : an Essay on the History of a Word*, sans dire s'il s'agit d'une traduction ou d'une étude originale. L'auteur y fait brièvement l'histoire des sens du mot *μυστικὸς*, passant d'une signification à peu près équivalente à « mystérieux » chez les Alexandrins, ou revenant à désigner la révélation chrétienne chez certains Pères grecs, à une application plus restreinte : ainsi à l'eucharistie dès Cyrille de Jérusalem et d'autres Pères grecs, au baptême, à la liturgie en général ou enfin à une certaine connaissance expérimentale de Dieu dès Origène. Le P. B. arrête son enquête au IVe siècle et ne l'étend pas aux théologiens du moyen âge latin, ce qui l'eût amené à décrire les origines du qualificatif « mystique » appliqué au corps du Christ qu'est l'Église.

F. V.

1795. H. Köster. *Synoptische Überlieferung bei den apostolischen Väter* (Texte und Untersuchungen, 65). — Berlin, Akademie-Verlag, 1957 ; in 8, xvii-274 p. Mk. 34.

M. K. étudie de main de maître la tradition synoptique telle que nous pouvons la connaître à travers les œuvres des Pères apostoliques : *I* et *II Clementis*, Épîtres d'Ignace, de Polycarpe, de Barnabé, *Didachè* et *Pasteur* d'Hermas. Ces livres sont nés entre 90 et 150, c'est-à-dire à un moment où la tradition évangélique était encore vivante. Il était donc intéressant d'examiner dans quel rapport ils se trouvent vis-à-vis de cette tradition telle qu'elle fut mise par écrit dans *Mt.*, *Mc.* et *Lc.* Les études antérieures se contentaient souvent d'établir, dans un but plus ou moins apologétique, si les citations des synoptiques chez les Pères apostoliques étaient des citations littérales ou des citations libres. En fait ces prétendues citations libres se révèlent souvent comme des modifications du texte de la tradition sous l'influence des facteurs littéraires et historiques à l'œuvre dans la communauté. En appliquant la méthode de

la *Formgeschichte*, il sera presque toujours possible de les situer dans l'évolution qui a mené à la formation des évangiles synoptiques ou dans un mouvement qui lui est parallèle.

Le livre de M. K. examine donc très attentivement (p. 4-256) tous les contacts directs et indirects de la tradition, telle qu'elle apparaît dans les sept écrits des Pères apostoliques, avec le texte de nos évangiles synoptiques : citations explicites, paroles du Seigneur, formules kérygmatiques et parénétiques, conceptions « mythiques », contacts avec l'A. T. et avec les idées juives, réminiscences verbales, parallèles avec les évangiles apocryphes. Chaque chapitre se termine par un résumé clair et nuancé des résultats de l'enquête.

De cette étude, bien menée, il résulte tout d'abord qu'à l'époque des Pères apostoliques la communauté joue le rôle primordial non seulement dans la transmission de la matière évangélique, mais aussi dans son explication, sa transformation et son accroissement. Ensuite, que les Pères apostoliques se situent en plein dans le processus de la formation de la tradition synoptique, c'est-à-dire ni à son origine, ni à son stade final. Pour ce qui concerne en particulier les paroles du Seigneur, il devait exister à ce moment des collections de *logia* semblables à celle qu'on a découverte à Oxyrrhynque, reposant en partie sur les évangiles canoniques, en partie sur des traditions extra-canoniques ; *II Clem.* y aurait puisé. Quant aux apparentes réminiscences verbales, il faudrait les rapporter à la langue chrétienne courante de cette époque : celle-ci imprègne nos évangiles aussi bien que les écrits des Pères apostoliques. Certaines paroles du Seigneur (dictons profanes, règles de la communauté, sentences légales) ne sont pas encore attribuées à Jésus ; des paroles apocalyptiques paraissent empruntées directement à l'apocalyptique juive. L'*Hosanna*, la formule trinitaire du baptême et peut-être aussi le *Pater* apparaissent dans leur « Sitz im Leben » originel, c'est-à-dire dans la liturgie. D'autres paroles enfin apparaissent pour la première fois chez les Pères apostoliques, d'autres y ont été modifiées sous l'empire des lois littéraires et théologiques qui déterminent l'évolution de la tradition orale. Bref, il semble que de ce point de vue les Pères apostoliques font preuve d'une très grande indépendance vis-à-vis de la tradition canonique ; ils se situent sur le même plan qu'elle. Enfin, pour les parties narratives de la tradition, les Pères apostoliques ne manifestent pas le même intérêt que pour les paroles du Seigneur. Les éléments de la biographie de Jésus sont généralement résumés en des formules kérygmatiques, ce qui suppose encore un stade antérieur aux récits développés de nos évangiles.

Le livre de M. K. s'impose à l'attention des exégètes tant par le soin avec lequel les parallèles avec les évangiles synoptiques ont été étudiés que par les conclusions auxquelles il aboutit. C. V. P.

IIe s. **1796.** J. N. D. Kelly. *Early Christian Doctrines.* — London, Adam & Charles Black, 1958 ; in 8, xii-501 p. Sh. 30.

M. K. définit le but de son livre : fournir aux étudiants une esquisse du développement théologique dans l'Église des Pères, depuis le début du IIe siècle jusqu'au milieu du Ve. Le Nouveau Testament est donc laissé de côté, et l'exposé ne va pas au-delà de Chalcédoine. Quant à la présentation, elle combine un ordre chronologique avec un ordre systématique. Après une partie préliminaire, l'histoire de la théologie est divisée en deux grandes parties : la théologie prénicéenne, la théologie de Nicée à Chalcédoine. Une quatrième partie traite de l'ensemble de l'eschatologie. Les problèmes ne sont pas les mêmes dans ces deux périodes ; ils ne sont pas les mêmes non plus en Orient et en Occident.

M. K. a le souci de confronter toujours l'Orient et l'Occident. Les qualités que l'on demande à une synthèse de ce genre sont la clarté et l'exactitude, qui ne sont pas toujours conciliables. M. K. a réussi à garder un juste équilibre. Ses exposés sont toujours remarquablement nuancés, même quand il doit résumer en peu de pages une question embrouillée. Mais il ne faut pas oublier la recommandation que fait l'auteur : que le lecteur se reporte aux références patristiques qui sont données en note, car le seul moyen de comprendre l'Église des Pères est de fréquenter soi-même les ouvrages des Pères. Quant aux auteurs modernes, M. K. s'est limité à une bibliographie utile, placée à la fin de chaque chapitre. Le choix me paraît judicieux et bien adapté aux lecteurs que vise M. K., c'est-à-dire aux étudiants en théologie. Ajoutons qu'un index détaillé facilite la consultation de cet ouvrage et en fait un instrument de travail commode pour le lecteur. B. B.

1797. J. DANIÉLOU. *Les douze apôtres et le zodiaque.* — Vigiliae christ. 13 (1959) 14-21.

On trouve chez différents auteurs, notamment chez Hippolyte, le symbolisme des douze mois appliqué aux apôtres, en relation avec le symbolisme du Christ-soleil. On peut remonter plus haut dans les écrits judéo-chrétiens et chez les gnostiques. C'est une transposition d'une tradition juive attestée par Philon, qui applique le même symbolisme aux douze patriarches. B. B.

1798. IRÉNÉE DE LYON. *Démonstration de la prédication apostolique.* Nouvelle traduction de l'arménien avec introduction et notes par L.-M. FROIDEVAUX (Sources chrétiennes, 62). — Paris, Éditions du Cerf, 1959 ; in 12, 183 p. Fr. 9.60.

Il existe déjà plusieurs traductions de l'*Epideixis* en différentes langues. Celle-ci a deux supériorités sur les précédentes. Tout d'abord elle a été faite après une nouvelle collation du manuscrit unique. Les variantes ne sont peut-être pas très importantes ni très nombreuses ; mais c'est une précaution qui s'imposait après un demi-siècle. D'autre part le traducteur ajoute au texte des notes nombreuses et substantielles qui constituent un véritable commentaire. Les passages obscurs sont soigneusement commentés et les diverses solutions possibles sont proposées au lecteur. M. F. a pu utiliser la concordance verbale de dom B. Reynders et il a bénéficié également de l'excellente traduction anglaise du P. J. P. Smith (voir *Bull.* VII, n° 1643). La meilleure manière de commenter le texte est de recourir aux passages parallèles de l'*Adversus haereses*, et M. F. y recourt sans cesse. Il n'en reste pas moins que nombre de passages sont obscurs. L'arménien de la version est très littéral et on ne peut le comprendre sans tenir compte du grec sous-jacent. Si les mots sont arméniens, la syntaxe est grecque, comme d'ailleurs dans la plupart des traductions de la même époque (VIe s.). On ne voit pas toujours comment la traduction de M. F. peut répondre au grec. Ainsi p. 29 : « Et, puisque l'homme est un animal composé d'une âme et d'un corps, c'est par ces deux éléments que cela doit arriver ». Dans le contexte, « cela » c'est la voie de la vie chrétienne. Mais je ne vois pas du tout à quoi cela peut répondre en grec, et l'explication donnée en note sur *nma* « datif sujet de *linel* » me laisse rêveur. Je n'imagine pas que le grec puisse avoir eu dans cette phrase un pronom au datif. La seconde traduction donnée en note me paraît plus plausible. Il y aurait bon nombre de passages analogues à discuter ; mais les notes de l'éditeur

attirent toujours l'attention et fournissent les données du problème. C'est un très bon volume, et on souhaite qu'il y en ait beaucoup de même qualité.

B. B.

1799. E. Griffe. *Le gnostique Markos est-il venu en Gaule ?* — Bulletin Littér. ecclés. 54 (1953) 243-245.

On admet généralement que le disciple de Valentin, Markos, dont saint Irénée signale la venue à Rome sous le pape Hygin (*Adv. haer.* III, 4, 2) a passé les Alpes et est venu en Gaule. En réalité cette opinion ne repose que sur un passage de saint Jérôme (*Epist.* 75), qui a confondu notre personnage avec son homonyme Marc de Memphis. Notre seule source sur Markos est saint Irénée, et son texte ne permet pas de démontrer un séjour en Gaule. B. B.

1800. R. M. Grant. *Gnostic Origins and the Basilidians of Irenaeus.* — Vigiliae christ. 13 (1959) 121-125.

M. G. revient sur une idée qu'il a déjà développée ailleurs : le gnosticisme est issu de l'apocalyptique juive. Il en trouve une confirmation dans ce que dit saint Irénée, *Adv. haer.* I, 24, que les Basilidiens ne sont plus juifs et pas encore chrétiens. L'argument paraît un peu faible. Mais on ne peut nier l'influence du judaïsme hétérodoxe dans l'évolution du gnosticisme. B. B.

1801. W. R. Schoedel. *Philosophy and Rhetoric in the « Adversus haereses » of Irenaeus.* — Vigiliae christ. 13 (1959) 22-32.

Les connaissances philosophiques de saint Irénée sont assez superficielles et proviennent des doxographes, notamment des *Placita* du Pseudo-Plutarque ou d'un ouvrage analogue. L'intérêt qu'il porte à la philosophie est d'ailleurs secondaire et les connaissances qu'il en a sont mises au service de sa réfutation du gnosticisme. Par contre ses œuvres témoignent d'une certaine connaissance de la rhétorique. B. B.

IIIe s. **1802.** J. H. Waszink. *Some Observations on Tertullian « Ad Scapulam ».* — Vigiliae christ. 13 (1959) 46-57.

A propos de quelques passages de l'*Ad scapulam*, M. W. signale un point qui a été laissé dans l'ombre par les récents éditeurs. Le texte nous est parvenu par deux familles de manuscrits, dont la première (α) se montre en de nombreux cas préférable à la seconde (β). Le fait méritait d'être souligné car, à défaut d'autres critères, la supériorité d'une famille doit entrer en ligne de compte.

B. B.

1803. J. N. Bakhuizen van den Brink. *Traditio im theologischen Sinne.* — Vigiliae christ. 13 (1959) 65-86.

A côté du sens commun de *traditio*, qui désigne une coutume ou une tradition humaine, les premiers écrivains à partir de Tertullien connaissent une *traditio Dei, dominica traditio*, qui désigne la révélation. M. B. estime que le mot a eu dans la suite tendance à s'affaiblir et à désigner exclusivement la tradition ecclésiastique (« kirchliche Überlieferung »). Il signale pourtant les survivances du sens ancien. Je crois que c'est une question de contexte. Si le concile de

Trente a employé le pluriel *traditiones*, ce que M. B. regrette, ces traditions sont bien présentées comme une révélation divine. B. B.

1804. J.-M. HANSSENS S. J. *La liturgie d'Hippolyte*. Ses documents, son titulaire, ses origines et son caractère (Orientalia christiana analecta, 155). — Roma, Pont. Institutum orientalium studiorum, 1959 ; in 8, XXXII-549 p. L. 4500.

Avant d'ouvrir le volumineux ouvrage du P. H., j'ai attendu d'avoir terminé moi-même l'édition critique de la *Tradition apostolique*, afin de pouvoir confronter mes conclusions avec les siennes. Il faut reconnaître au P. H. le mérite d'avoir examiné tous les textes dans leur teneur originale et non dans les traductions modernes. Un autre mérite est celui d'avoir tenu compte non seulement des écrits individuels qui entrent en ligne de compte, mais aussi de leur groupement en collections. J'avais fait le même travail de mon côté, mais mes conclusions sont sensiblement différentes. Notons que le P. H. n'a pas le don de clarifier le problème. Il l'a compliqué à plaisir en inventant de nouveaux sigles et en multipliant les *stemmata* dont l'exactitude est sujette à caution. Le *stemma* principal, p. 173, contient des erreurs manifestes. Ainsi l'*Épitomé* grec est donné comme le descendant des *Constitutions apostoliques* sans plus. Or il y a des pièces qui viennent directement de la *Tradition apostolique*, sans passer par les *Constitutions*, telle la prière du sacre épiscopal. Omettre cette relation, c'est déjà fausser le *stemma*. La version arabe est censée dériver d'une version bohaïrique, laquelle dépendrait d'un recueil grec. En réalité la seule version bohaïrique que nous connaissions a été faite sur le sahidique en 1804 et ne peut avoir donné naissance à la version arabe, qui est du XIIIe siècle. Le P. H. a eu le tort d'identifier la version sahidique avec le manuscrit édité par P. de Lagarde. S'il avait collationné les fragments du *British Museum Or. 3580*, il aurait vu que l'arabe dépend du sahidique et non d'un bohaïrique imaginaire. La généalogie du *Rc* (recueil anonyme) est également fantaisiste. On ne voit pas, par exemple, à quoi répond RcG^4, étant donné que nous ne possédons pas ce recueil grec ; il ne pourrait subsister que dans une version. Or, d'après le *stemma*, il n'a pas de descendant. Bref, si le P. H. avait voulu embrouiller les idées de ses lecteurs, il n'aurait pas pu faire mieux. Je ne suis pas d'accord non plus avec le P. H. sur la place assignée au *Testamentum* et aux *Canons* d'Hippolyte dans le *stemma*. Pour le P. H., la version latine, les versions alexandrines et les *Constitutions apostoliques* dépendent du Recueil anonyme grec, mais le *Testamentum* et les *Canons* seraient indépendants de ce recueil. Je suis persuadé, pour ma part, qu'ils en dépendent aussi et que toute la tradition remonte à un archétype unique. Cela me paraît tout à fait sûr pour les *Canons* d'Hippolyte, très probable pour le *Testamentum*.

Ce qui vicie encore plus fondamentalement le travail du P. H. est qu'il place tous les témoins sur le même pied, sans distinguer entre les traductions et les adaptations. Qu'on voie comment est traitée l'anaphore d'Hippolyte, p. 432-433. On y trouve juxtaposés en trois colonnes le texte du latin (*L*) et de l'éthiopien (*E*) réunis en une seule rétroversion grecque, puis les passages parallèles du *Testamentum* (*T*) également en rétroversion, et enfin ceux des *Constitutions apostoliques*. Le P. H. croit trouver dans le *Testamentum* un texte plus archaïque. Indice d'archaïsme : l'omission de *λυτρωτήν*. *L* et *E* ont deux mots : *salvatorem* et *redemptorem*. *T* n'a qu'un mot : *pōruqō*, qui peut traduire tout aussi bien *σωτήρ* que *λυτρωτής*. Il n'y a aucune raison de croire que le traducteur a eu sous les yeux un mot plutôt que l'autre. Il est probable qu'il les a eus tous les deux

et qu'il n'a pas trouvé de synonyme. En tout cas l'omission d'un mot dans *T*, de même que l'addition d'un autre, n'a aucune importance pour l'établissement du texte, parce qu'il s'agit d'une adaptation. Encore faudrait-il que les rétroversions soient exactes, ce qui n'est pas toujours le cas. Ainsi on attribue à *LET* le texte ἁγίους φωτίσῃ. En fait *L* a *iustos inluminet*, *E iustos dirigeret*, *T sanctos ad lumen dirigeret*. Cela ne répond pas à φωτίζειν, mais à φωταγωγεῖν, qui explique toutes les leçons. Si l'on veut reconstituer le texte de l'anaphore, ce n'est pas de cette manière qu'on peut aboutir. Il est vain de chercher dans *T* un texte plus pur. Le texte doit s'établir d'après l'accord *LE* ; quand ils ne sont pas d'accord, c'est *T* qui doit les départager. C'est l'abc de la critique textuelle. La méthode du P. H. satisfera peut-être les théologiens ; mais un philologue doit bien constater que c'est de la besogne mal faite.

Quant à l'origine de la *Tradition apostolique*, le P. H. admet qu'elle est bien d'un Hippolyte qui a fait partie du clergé romain et qui est le titulaire de la statue du Latran. Mais cet Hippolyte serait Alexandrin d'origine. Ici nous entrons dans le roman pur. Sans doute serait-il erroné de considérer que la *Tradition apostolique* est l'équivalent au IIIe s. de ce que sera le Sacramentaire grégorien au VIe. Hippolyte y a mis du sien et son ordonnance est en partie idéale. Mais elle a tout de même un fondement dans la réalité, et elle ne se présente pas comme un apocryphe ainsi que les recueils postérieurs. Quelle est cette réalité sous-jacente ? Comme l'auteur a vécu à Rome, qu'il y a eu sa statue, on pourrait croire qu'il s'agit des usages romains. Le P. H. a entrepris de démontrer qu'Hippolyte est né à Alexandrie et qu'il est arrivé à Rome avec son rituel. C'est une thèse préfabriquée que le P. H. soutient avec plus de persévérance que de bonheur. Il est bien obligé de reconnaître que de nombreux chapitres pourraient avoir été écrits à Alexandrie aussi bien qu'à Rome. Quand il veut aller plus loin, il commet des paralogismes. Ainsi pour les ordinations. Tout le monde sait que les prières d'ordination du rite copte sont inspirées par la *Tradition apostolique* ; mais c'est sous une forme remaniée inspirée des *Constitutions apostoliques*. Comme celles-ci sont d'origine syrienne, il n'y a aucune chance pour que ces prières soient authentiquement égyptiennes. Elles ont été extraites du *Sinodos*, comme l'anaphore d'Hippolyte a été tardivement extraite de la *Tradition apostolique* pour entrer dans l'usage liturgique. Quant à la *syntaxis* dans le rituel baptismal, le P. H. est victime du vice de méthode que j'ai signalé plus haut : il met sur le même pied les versions alexandrines et les adaptations. Les *Canons* d'Hippolyte et le *Testamentum* ont tous deux une *syntaxis*, mais la formule est différente et la place n'est pas exactement la même. De plus il faudrait expliquer pourquoi ce rite a été supprimé dans les versions. Ce ne peut être un accident graphique, car le geste correspondant de se tourner vers l'Occident pour la renonciation est aussi omis. Il faudrait admettre une suppression systématique qui ne se justifie nullement en Orient où ces rites sont universels. Il est évident que ce sont les adaptateurs qui ont ajouté, chacun de son côté, la *syntaxis* pratiquée dans leur Église. Mais le P. H. fait flèche de tout bois. Quand il rencontre une concordance entre la *Tradition apostolique* et le rite romain, il y voit une influence postérieure de la *Tradition*. Au contraire, quand il peut trouver la moindre analogie avec le rite alexandrin, c'est Hippolyte qui s'est inspiré d'Alexandrie. J'aurais bien d'autres critiques à faire, mais il faut me borner. Dans l'ensemble les résultats positifs de ce volume ne sont pas en proportion avec la somme de travail qu'il a coûté à l'auteur ni avec les efforts qu'il demande aux lecteurs. Je ne conseille pas à ceux-ci de se casser la tête sur les *stemmata* établis d'après la méthode de dom H. Quentin. Cette méthode peut

donner de bons résultats. Elle peut aussi donner beaucoup de schèmes fantaisistes, et c'est le cas ici. On n'a pas encore inventé le moyen de faire de la critique textuelle sans critique tout court, et je doute que le sens critique du P. H. soit à la hauteur de son érudition, qui est très réelle. B. B.

1805. A. F. Walls. *A Primitive Christian Harvest Thanksgiving.* — Theology 58 (1955) 336-339.

Il s'agit de la bénédiction des fruits nouveaux dans la *Tradition apostolique.* M. W. fait un rapprochement avec l'offrande des prémices dans l'Ancien Testament (*Deut.* 26, 1-11) et, pour l'énumération des fruits, avec *Num.* 11, 5. M. W. suit le texte latin, qui est dans l'ensemble satisfaisant. Notons seulement que le début (*fructus natos primum quam incipiant*) repose probablement sur une confusion entre ἀπαρχή, attesté par les versions orientales, et ἀπ'ἀρχῆς.
B. B.

1806. W. Dürig. *Pietas liturgica.* Studien zum Frömmigkeitsbegriff und zur Gottesvorstellung der abendländischen Liturgie. — Regensburg, Pustet, 1958 ; in 8, 244 p.

Le titre de cet ouvrage n'en dit pas exactement le contenu et le sous-titre n'est peut-être pas lui-même très clair. En fait il s'agit d'une étude sémantique sur le mot *pietas* et les mots apparentés. M. D. étudie successivement les trois emplois de *pietas* : celle de l'homme envers Dieu, puis envers son prochain et celle de Dieu vis-à-vis de l'homme. J'ai consacré moi-même à ce sujet une note, qui n'avait pas la prétention d'être exhaustive comme l'ouvrage de M. D. Celui-ci me fait une critique justifiée, car je me suis très mal exprimé. Dans *Eccli.* 44, 10, je semble dire que le texte grec portait ἐλεεμοσύναι, alors que tous les mss grecs portent δικαιοσύναι. Mais le texte latin, qui a *pietates*, est le témoin d'un texte grec perdu et je conjecture qu'il portait ἐλεεμοσύναι. L'emploi de *pietas* pour désigner les œuvres de miséricorde est d'ailleurs attesté. Il faudrait noter aussi l'évolution du mot dans les langues romanes. En français, il a abouti à pitié. Il y aurait peut-être aussi quelques réserves à faire à propos de *pietas* appliqué à Dieu dans la *vetus latina*. Mais dans l'ensemble le travail de M. D. est solide et mérite de retenir l'attention. B. B.

1807. A. Pastorino. *L'« epostracismo » in Minucio Felice.* — *ΑΝΤΙΔΩΡΟΝ* Hugoni Henrico Paoli oblatum. Miscellanea philologica (Genova, Università, Istituto di filologia classica, 1956 ; in 8, 335 p. et 3 pl.) 250-261.

M. P. montre que les *testae* avec lesquelles les enfants d'Ostie faisaient des ricochets sur l'eau, doivent s'entendre, non de galets comme on le dit d'ordinaire, mais de tessons d'amphores, brisées lors du déchargement des navires.
H. B.

1808. R. P. J. Hooyman. *Die Noe-Darstellung in der frühchristlichen Kunst.* Eine christlich-archäologische Abhandlung zu J. Fink : Noe der Gerechte in der frühchristlichen Kunst. — Vigiliae christ. 12 (1958) 113-135.

Bien souvent dans l'art chrétien des IIIe et IVe siècles Noé est représenté debout dans une petite barque carrée, les mains levées comme un orant. Dans son *Noe der Gerechte in der frühchristlichen Kunst* (Münster 1955), M. J. Fink estimait pouvoir rapprocher cette représentation de celles de Daniel et de Job, et l'interpréter comme symbole de la justification par la pénitence personnelle. M. H. croit, à bon droit, devoir rejeter cette interprétation, dont on ne trouve aucune trace dans la littérature. Se basant sur des textes de saint Cyprien, de saint Jérôme et d'autres Pères, il établit que cette représentation de Noé symbolise le chrétien sauvé dans le baptême. A. B.

IVe s. **1809.** J. Gaudemet. *L'Église dans l'Empire romain. IVe-Ve siècles* (Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident, 3). — Paris, Sirey, 1958 ; in 8, xi-770 p. Frs 4600.

Cette étude a pour objet l'organisation de l'Église depuis la reconnaissance du christianisme par Constantin (313) jusqu'à la mort du pape Gélase (496) : deux siècles importants pour l'histoire de l'Église, plusieurs des institutions créées à cette époque expliquant celles d'aujourd'hui. C'est le moment où se marque surtout l'influence réciproque de l'Église et de l'Empire romain : dans le présent ouvrage M. G. cite 630 textes séculiers pour 460 textes pontificaux et 550 textes conciliaires. Parmi les 3945 textes du Décret de Gratien, 1086 appartiennent à cette période. L'étude est divisée en trois parties : l'organisation de l'Église ; l'Église et la cité ; la vie religieuse, c'est-à-dire les relations avec l'au-delà. La première de ces parties est la plus développée, elle couvre plus de 400 pages. Comment entrait-on ou rentrait-on dans l'Église ? Quelle place pouvait-on y occuper : clergé, laïcs, moines ? Quelle fut sa puissance : pouvoir législatif, judiciaire, répressif, richesses et honneurs ? Organisation de l'Église : épiscopat monarchique et clergé inférieur ; gouvernement : papauté, conciles. Le droit et la loi à cette époque.

Dans la deuxième partie ce sont les relations avec l'État qui sont étudiées : légitimité de l'État, devoirs des princes et des fonctionnaires, devoirs des sujets. La collaboration avec l'État. Une cinquantaine de pages sont consacrées au mariage. L'esclavage aussi n'est pas oublié.

Dans la troisième partie on passe en revue d'abord la lutte contre l'hérésie, puis les relations avec les juifs et les païens, le temps liturgique, sacrements et piété.

Ce volume exclut volontairement tout ce qui se rapporte aux effets produits par les invasions barbares qui commencèrent dès la fin du Ve siècle : ils feront l'objet d'un volume ultérieur. On ne peut que féliciter M. G. de la magnifique synthèse qu'il nous offre de l'histoire dans l'Empire, en ces deux premiers siècles, du christianisme triomphant. A. B.

1810. V. Monachino S. J. *Il primato nella controversia ariana.* — Saggi storici intorno al Papato (Miscellanea historiae pontificiae, 21. — Roma, Pont. Università Gregoriana, 1959 ; in 8, xx-480 p. L. 4500) 17-90.

Au cours des trois phases de la controverse arienne, l'attitude vis-à-vis de la primauté romaine a été fort changeante.

La première phase (318-337) se présente nettement divisée en deux périodes par le concile de Nicée (325). Comme la controverse arienne agitait surtout l'Église d'Orient, le rôle de Rome y fut au début très modeste. Le pape se fit néanmoins représenter à Nicée par des légats ; son autorité fut reconnue en divers

points. Après ce concile, il est vrai, la primauté romaine connut en Orient une véritable éclipse.

La seconde phase (337-361) présente aussi deux temps bien distincts, séparés par l'avènement de Constance comme empereur unique (350). La primauté est tour à tour méconnue ou reconnue selon que le pouvoir impérial s'immisce ou non dans les affaires internes de l'Église. Constance, seul au pouvoir, soumet l'Église à un asservissement progressif. Les nombreux conciles de cette époque et les symboles de foi qu'on veut substituer à celui de Nicée témoignent de cette négation pratique de la primauté romaine.

La dernière phase (361-382), avec la disparition de Constance, voit la rentrée en scène de la papauté. L'Occident adresse des hommages explicites à la primauté romaine. L'Orient recourt à elle aussi, laquelle sort finalement grandie de cette période troublée. G. M.

1811. J. C. M. van Winden. *Calcidius on Matter. His Doctrine and Sources.* A Chapter in the History of Platonism (Philosophia antiqua, 9). — Leiden, E. J. Brill, 1959 ; in 8, VIII-256 p. Fl. 20.

Il y a plus d'un demi-siècle qu'il n'avait paru une étude aussi importante sur Chalcidius (B. W. Switalski, *Des Chalcidius Kommentar zu Plato's Timaeus*, Münster 1902). M. v. W. ne nous dit pas pourquoi il s'est écarté de l'orthographe courante du nom. Sans doute quatre des cinq manuscrits conservés portent Calcidius. Mais ce n'est guère commode pour les bibliographes. M. v. W. a étudié à fond une partie seulement du commentaire, les paragraphes 268-354, correspondant au *Timée* 47E-53C ; mais il n'a rien négligé pour éclairer le texte et repérer les sources. L'objet principal, mais non unique, de cette section est la matière. Chalcidius s'écarte délibérément du stoïcisme et rejette la corporéité de la matière. Il oscille entre les deux concepts platoniciens de la matière : l'espace et le chaos. L'espace est interprété dans un sens aristotélicien. Les conclusions de M. v. W. diffèrent notablement de celles de Switalski. D'après celui-ci, la source principale serait le commentaire de Posidonius sur le *Timée*, par l'intermédiaire d'Adraste et d'Albinus. L'auteur réel serait un Grec d'époque tardive qui aurait également utilisé Numénius. Chalcidius n'aurait fait que traduire ce traité en y ajoutant le passage sur l'étoile des mages (c. 127) et le fragment d'Origène (c. 276). M. v. W. est moins enclin à minimiser la part personnelle de Chalcidius. Il reconnaît cependant qu'il est difficile d'admettre qu'un Latin ait pu avoir à sa disposition autant de sources grecques. Quel serait l'auteur de la compilation principale utilisée ? Ce devait être un platonicien qui était en même temps un admirateur d'Aristote et un disciple de Numénius. On pense naturellement à Porphyre, qui écrivit un commentaire du *Timée* et un traité sur la matière, qui étudia aussi les catégories d'Aristote. De plus on l'accusa d'avoir copié Numénius. Si l'on accepte cette hypothèse, le traité de Chalcidius n'en représente pas moins un stade du platonisme antérieur à Plotin. L'hypothèse de M. v. W. me paraît reposer sur une base sérieuse et elle mérite considération. Mais ce n'est qu'une hypothèse. B. B.

1812. W. H. C. Frend. *The Donatist Church.* A Movement of Protest in Roman North Africa. — Oxford, Clarendon Press, 1952 ; in 8, XVI-360 p. et 3 cartes. Sh. 35.

Dans cette étude bien construite M. F. pose la question : pourquoi le donatisme a-t-il survécu aux rudes attaques d'Augustin et de ses confrères dans l'épiscopat ? Car jusqu'en 596 la secte parvint à étendre son influence en Numidie.

Deux raisons expliqueraient cette persistance. La première c'est que le donatisme présentait une forte incidence sociale et nationaliste. La preuve, appuyée sur l'étude des sources et les nombreuses données archéologiques, en est fournie aux p. 25-75, où M. F. examine les rapports entre la ville et la campagne, la répartition du donatisme et de l'Église catholique et l'évolution économique aux IIIe et IVe siècles en Afrique du Nord. De ces données, reproduites sur les cartes figurant à la fin du volume, il résulte que les donatistes se recrutaient surtout parmi les paysans berbères et les petites gens des villes, tandis que le catholicisme comptait la plupart de ses adhérents dans la bourgeoisie et la noblesse punique et romaine. La seconde raison de la persistance du donatisme se trouve dans le fait que l'opposition de la ville et de la campagne, des Berbères et des Romains, des riches et des pauvres était encore accentuée par les tendances propres de la religion autochtone. Ces tendances étaient : le monothéisme (le culte du dieu Saturne, qu'on ne peut identifier avec le Saturne romain), le culte des saints et des personnages inspirés (pneumatisme et rigorisme), la croyance aux esprits malfaisants et à la magie apotropaïque, la pratique de sacrifices et de libations sur les tombeaux des défunts. Aussi le christianisme trouva-t-il en Afrique un terrain tout préparé, et même trop bien préparé, car la nouvelle religion dut paraître aux populations berbères comme la « transformation de la religion du peuple » (p. 89), avec la conséquence inévitable que les tendances de l'ancien culte subsistèrent. On les retrouve chez Tertullien et Cyprien (pneumatisme, rigorisme, mentalité eschatologique, opposition à la culture latine, estime du martyre). Après la paix constantinienne, l'Église se sécularisa, les sièges épiscopaux échurent aux éléments bourgeois latinisés et enclins aux compromis avec l'autorité civile et impériale. C'est précisément alors que naquit le donatisme, mouvement à la fois nationaliste, social et religieux. M. F. retrace ensuite en détail l'histoire de la secte.

Celle-ci trouva son plus acharné adversaire en la personne d'Augustin. Si Augustin échoua dans ses efforts, c'est parce que, formé à la civilisation latine, il n'a pas compris la véritable nature du donatisme. Il a eu le tort de se mettre au point de vue des fonctionnaires romains en approuvant l'appel au bras séculier. Pareille attitude incita les donatistes à durcir leur opposition. C. V. P.

1813. P. SMULDERS S. J. *Een nieuwe vue op het Donatisme.* — Bijdragen 14 (1953) 307-310.

Le P. S. pense que la seconde raison alléguée par W. H. C. Frend (voir *Bull.* VIII, n° 1812) pour expliquer la persistance du donatisme en Afrique, c'est-à-dire son accord foncier avec les tendances de la vieille religion berbère et sa réaction contre la sécularisation de la religion de l'Église, n'est pas prouvée. En particulier il reproche à M. Frend : 1) de considérer comme caractéristique de la religiosité africaine des traits qui sont ou bien purement extérieurs, ou bien communs avec d'autres religions de l'antiquité ou avec le christianisme des autres régions de l'Empire ; 2) de ne pas s'être suffisamment familiarisé avec la littérature chrétienne contemporaine autre que celle de l'Afrique.

Ces reproches sont en partie justifiés. C. V. P.

1814. L. RUBIÓ. *El texto de San Paciano.* — Emérita 25 (1957) 327-367.

Introduction à l'édition critique des œuvres de saint Pacien, évêque de Barcelone au IVe siècle, théologien et philologue, auteur de trois épîtres, d'un *De baptismo* et d'une *Paraenesis ad paenitentiam*, ainsi que d'autres traités

perdus. M. R. présente tout d'abord les éditions antérieures et les manuscrits de ces traités, puis justifie les principales leçons ou variantes de son édition critique qui va paraître incessamment. G. M.

1815. J. MESOT. *Die Heidenbekehrung bei Ambrosius von Mailand* (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Supplementa, 7). — Schöneck/Beckenried (Schw.), Administration der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft, 1958 ; in 8, XI-153 p. Fr. 16.80.

Le titre de cet ouvrage est assez fallacieux. On s'attendrait à une étude sur la pensée de saint Ambroise au sujet de la conversion des païens. En fait l'auteur a en vue l'action de saint Ambroise dans la conversion des païens. D'où deux parties : la première est consacrée aux circonstances historiques et à l'action politique de l'évêque de Milan ; la seconde étudie son action pastorale. On voit très bien quelle fut l'influence d'Ambroise sur les empereurs et sur leur entourage, de même que son action sur un petit cercle d'intellectuels auquel appartint saint Augustin. On voit beaucoup moins clairement quelle fut son activité pour la conversion du grand nombre des païens. En fait ses œuvres ne trahissent aucune préoccupation particulière de propagande parmi les païens. Ses discours s'adressent à la communauté de Milan, composée de fidèles ou de catéchumènes ; peut-être aussi quelques païens venaient-ils l'entendre. Mais rien n'indique qu'il ait fait un effort spécial pour annoncer la parole de Dieu aux païens comme tels. C'est dans la catéchèse que s'exerce son ministère. Il prépare les catéchumènes au baptême et travaille ainsi à la croissance de l'Église. Mais il ne semble pas que la conversion des païens pose pour lui un problème particulier. A la fin du IVe siècle, l'Église est en plein développement et il faudrait modérer les conversions intéressées plutôt que pratiquer le *compelle intrare*. L'évêque comme tel ne paraît pas préoccupé du problème. Il fait croître et progresser sa communauté ; c'est par celle-ci que se fait l'accrochage des païens, non par un ministère organisé. Que l'Église de Milan se soit développée au cours de l'épiscopat de saint Ambroise, la construction de plusieurs basiliques en est un témoignage éclatant. Mais il ne semble pas que, du point de vue pastoral, l'activité de saint Ambroise ait quelque originalité qui le distingue des autres évêques de son temps. B. B.

1816. R. W. MUNCEY. *The New Testament of St. Ambrose* (Texts and Studies, New Series, 4). — Cambridge, University Press, 1959 ; in 8, LXXVIII-119 p. Sh. 32.6.

Le texte des évangiles de Luc et de Jean chez S. Ambroise a déjà été étudié par G. M. Rolando et T. Cariglione. Il semble que M. M. n'ait connu leurs travaux qu'après coup, car il n'en fait mention qu'à la fin de sa préface, et ses conclusions ne concordent pas tout à fait avec les leurs. Il eût été plus logique de commencer par exposer l'état de la question et de tirer parti du travail déjà fait. M. M. a concentré toute son attention sur *f f2*, alors que les manuscrits *a* et *b* méritaient tout autant de considération. Nous ne possédons plus le manuscrit dont saint Ambroise s'est servi. Tout ce que nous pouvons faire, c'est de retrouver le type auquel appartenait ce manuscrit. Mais l'essentiel du travail est dans la reconstitution du texte. La première condition pour que ce travail soit valable, c'est qu'il tire parti de toute la documentation. Or on est bien obligé de constater que celle-ci est très incomplète. Il y a quelques citations de l'*Explanatio*

symboli, l'une ou l'autre du *De mysteriis*, incomplètes d'ailleurs, aucune du *De sacramentis*. On pourrait croire que M. M. n'admet pas l'authenticité de ce traité. Mais dans ce cas il ne faut pas admettre non plus celle de l'*Explanatio*, car les deux ouvrages sont solidaires l'un de l'autre. Pour *Mt.* 10, 16 M. M. donne : *estote astuti sicut serpentes, et sicut Moyses exaltauit serpentem in deserto, ita exaltari oportet filium hominis.* La dernière partie n'a rien à voir avec le premier évangile. C'est une glose tirée de *Jo.* 3, 14. On s'attendrait à voir ce texte cité à sa place dans *Jo.* (p. 44). Il n'en est rien. M. M. semble dire que tel était bien le texte de Matthieu. Mais le verset est cité *Myst.* 25 : *estote astuti sicut serpentes et simplices sicut columbae. Mt.* 24, 28 est cité : *ubi ruina, ibi et aquilae.* Mais dans *Sacr.* I, 6 et IV, 7 on trouve : *ubi* (*enim*) *corpus, ibi et aquilae.* La variante *ruina* n'a aucune attestation dans la tradition latine. *Jo.* 13, 8 est cité : *non lauas mihi pedes in aeternum. Si non lauero tibi pedes, non habetis* (*sic*) *partem meam.* Dans *Myst.* 31 : *Non lauabis mihi pedes in aeternum. Si non lauero tibi pedes, non habebis mecum partem.* Dans *Sacr.* III, 5 : *nisi lauero tibi pedes, non habebis* (var. : *habes*) *mecum partem.* On voit par ces quelques exemples que le texte biblique de saint Ambroise est loin d'être établi par M. M. avec tout le soin désirable. B. B.

1817. H.-C. PUECH et P. HADOT. *L'entretien d'Origène avec Héraclide et le commentaire de saint Ambroise sur l'évangile de saint Luc.* — Vigiliae christ. 13 (1959) 204-234.

L'édition d'une œuvre inconnue d'Origène (*Entretien d'Origène avec Héraclide et les évêques ses collègues*) par M. E. Scherer (Le Caire 1949) apporte une preuve éclatante de la dépendance de saint Ambroise vis-à-vis d'Origène dans son Commentaire de saint Luc, spécialement dans VII, 36-40. La dépendance est si étroite qu'en deux endroits on peut compléter le texte mutilé du papyrus au moyen de celui de saint Ambroise. Article très important et parfaitement convaincant. B. B.

1818. W. SEIBEL S. J. *Fleisch und Geist beim heiligen Ambrosius* (Münchener theologische Studien, II. Systematische Abteilung, 14). — München, K. Zink, 1958 ; in 8, XIV-206 p. Mk. 18.

Ce n'est pas une simple étude de terminologie que le P. S. entreprend sous ce titre, mais une étude sur toute l'anthropologie de saint Ambroise. Elle se divise en quatre parties : la création, le paradis, le péché, la rédemption. Ce plan est assez souple et il a l'avantage de ne pas enfermer la pensée de saint Ambroise dans un cadre trop rigide. Car l'évêque de Milan n'est pas un systématique. De plus, il a beaucoup emprunté à ses prédécesseurs. Le P. S. a traité la question des sources d'Ambroise d'une manière un peu brève (p. 2-3). Il rachète cette brièveté en faisant précéder chaque section d'une « préhistoire » de chaque thème (voir, par exemple, p.24-26, où l'on remonte jusqu'à Platon). Le P. S. souligne souvent les rapprochements avec Philon. Il serait possible, je crois, de serrer le problème de plus près en bien des cas. Il ne s'agit pas simplement d'idées philoniennes qui sont dans l'air et qui parviennent à saint Ambroise par des intermédiaires. Maintes fois il a traduit et adapté des textes de Philon. Il en est de même de saint Basile et d'Origène. Mais pour ce dernier les œuvres originales ont souvent disparu. Une comparaison plus étroite avec les sources, quand c'est possible, permettrait de mieux discerner ce qui est propre à Ambroise. Cette réserve faite, il faut dire que le travail est mené avec soin et intelli-

gence. Le P. S. a donné à la fin de son livre une synthèse (p. 194-197) en notant d'ailleurs qu'elle ne se trouve pas telle quelle dans saint Ambroise. Je ne crois pas que l'intérêt du livre se trouve dans cette synthèse, car les idées de saint Ambroise ne sont pas profondément originales, mais dans l'analyse et le rapprochement des textes. B. B.

1819. C. Bamberg O. S. B. *Angst und Schuld bei den Kirchenvätern und der Liturgie.* — Anima 8 (1953) 224-237.

Cite quelques textes de S. Ambroise et de S. Augustin sur l'angoisse devant l'insécurité de la vie et devant la mort, ainsi que sur le sentiment de la culpabilité produit par le péché. Les mêmes thèmes sont étudiés aussi dans les oraisons, les antiennes et les hymnes de la liturgie. C. V. P.

1820. P. Courcelle. *Critiques exégétiques et arguments antichrétiens rapportés par Ambrosiaster.* — Vigiliae christ. 13 (1959) 133-169.

Il ne nous reste à peu près rien de la polémique antichrétienne des premiers siècles. M. C. rassemble les éléments rapportés par l'Ambrosiaster, auteur également des *Quaestiones Veteris ac Novi Testamenti.* Ce qui caractérise les arguments en question, c'est qu'ils ne semblent pas provenir simplement d'une tradition orale, mais d'écrits antichrétiens. F. Cumont avait pensé à ceux de Julien l'Apostat ; M. C. suggère que la source, au moins indirecte, est plutôt le traité de Porphyre contre les chrétiens. B. B.

1821. K. F. Freudenthal. *Gloria, temptatio, conversio.* Studien zur ältesten deutschen Kirchensprache (Acta Universitatis Gothoburgensis, 65, 2). — Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1959 ; in 8, 156 p. Kr. 15, rel. 20.

Ce livre ne se laisse guère résumer, car il est surtout analytique. M. F. étudie successivement les diverses traductions de *gloria, temptatio* et *conversio* dans les différents domaines des langues germaniques : gothique, anglo-saxon, vieux-haut-allemand, vieux-bas-allemand, et leurs subdivisions. Pour *gloria,* l'auteur nous dit qu'il prend le terme dans le sens de l'éclat lumineux divin et céleste qui représente la transcendance et la majesté, voire l'essence de Dieu (p. 14). N'y a-t-il pas là une erreur de méthode ? Les traducteurs étaient-ils conscients de cette signification ? Faisaient-ils une différence avec les autres sens de *gloria* ? D'autre part, dans les textes latins, dont dérivent la plupart des traductions germaniques, il y avait d'autres termes que *gloria* pour traduire le grec *δόξα* : *maiestas, honor, claritas.* Il faudrait étudier aussi ces termes parallèlement. Il n'est pas sûr, par exemple, que les versions latines du *Diatessaron* portaient *gloria* là où la Vulgate hiéronymienne a ce terme. Il est probable qu'elles avaient souvent le vieux terme africain *claritas,* qui subsiste d'ailleurs en certaines parties de la Vulgate. Quoi qu'il en soit, on ne peut que louer M. F. du soin qu'il a mis à scruter toutes les sources. B. B.

1822. G. Leff. *Medieval Thought. St Augustine to Ockham* (Penguin Books, A 424). — Harmondsworth, Penguin Books, 1958 ; in 12, 317 p. Sh. 3.6. Ve s.

Dans cette collection de vulgarisation on ne peut s'attendre à trouver des œuvres entièrement neuves. M. L. est le premier à le savoir et il déclare lui-même qu'il n'a fait que résumer ce qui a déjà été dit avant lui. Pour le XIVe siècle, qui est son domaine d'élection, il a proposé cependant quelques interprétations personnelles. Les dimensions d'un tel volume l'ont empêché aussi de donner à certaines questions l'ampleur souhaitable, et même de signaler, au long de l'exposé, les justifications bibliographiques. Deux pages de titres, à la fin du volume, donnent cependant une bibliographie judicieuse, mais réduite vraiment au strict minimum et oublieuse hélas des instruments de travail qui permettraient au curieux d'étendre sa bibliographie (bulletins et collections). Ajoutons que M. L. a commencé cette histoire de la pensée médiévale vers l'an 400, devançant donc quelque peu le *terminus a quo* habituel. C'est ce qui lui permet de s'étendre sur saint Augustin. Pour la période qui précède l'an 1000, il s'arrête surtout à la renaissance carolingienne. De 1000 à 1300, le lecteur assiste au triomphe de la scolastique, dont est décrit surtout l'apport proprement philosophique. On remarque un chapitre spécial consacré à la philosophie de l'Islam. Enfin, l'histoire de la « pensée médiévale » s'achève, selon M. L., avec la première moitié du XIVe siècle, qu'il caractérise par un croissant « scepticisme envers l'autorité », et dans laquelle il ne considère comme dignes d'intérêt que Duns Scot, Durand de Saint-Pourçain et finalement Guillaume d'Ockham. C'est peut-être assigner un terme discutable au moyen âge : les mystiques spéculatifs de l'Allemagne du XIVe siècle ne peuvent-ils pas être retenus comme témoins de la « pensée médiévale » ? Et Gerson, Nicolas de Cues, les premiers humanistes, les précurseurs de la Réforme et de la Contre-Réforme dans la *Devotio moderna* et tout au long du XVe siècle ? Si l'on retient donc que le moyen âge, dans le livre de M. L., va de 400 à 1350, on ne peut que louer chaudement son auteur. F. V.

1823. A. BAUMSTARK. *L'unité de l'Église selon les conceptions de l'Orient et de l'Occident.* — Istina 1 (1954) 219-225.

De cette étude, assez générale, retenons les réflexions sur la faible « unité de discipline et de culte » en Italie, dans le voisinage immédiat de Rome, du Ve au VIIe siècle. F. V.

1824. J. A. MARAVALL. *El pensamiento político en España del año 400 al 1300.* — Cahiers Histoire mondiale 4 (1957-58) 818-832.

M. M. retrace l'évolution de la pensée politique espagnole médiévale jusqu'au moment où apparaissent les premières structures de l'État moderne.

Au Ve siècle Orose systématise la mentalité occidentale primitive. L'époque wisigothique est illustrée par plusieurs prélats : Martin de Braga, Léandre et Isidore de Séville. Ce dernier, résumant la pensée de cet âge, peut être considéré comme un représentant de l'« augustinisme politique » naissant. Les invasions arabes dérobent l'Espagne aux influences germaniques et maintiennent la pensée romano-hispano-wisigothique, cette « clave mozárabe » de la destinée historique de ce pays, comme dit M. M. Du VIIIe au Xe siècle, les témoignages de pensée politique sont rares. Aux siècles suivants les chroniques et diplômes de la Reconquista renseignent sur les conceptions politiques des royaumes chrétiens de la péninsule. Chez eux s'affirme le caractère public du pouvoir royal avec sa suprématie civile et ecclésiastique, qui s'oppose à la conception patrimoniale germanique.

L'histoire de l'Espagne apparaît bien comme la destinée politique de tout un peuple, d'une communauté humaine constituée en une forme de vie bien particulière. G. M.

1825. L. GENICOT. *La spiritualità medievale* (Enciclopedia cattolica dell' uomo d'oggi, 40). — Catania, Edizioni Paoline, 1958 ; in 12, 113-[14] p. L. 300.

1826. L. GENICOT. *La espiritualidad medieval.* Trad. de F. REVILLA (Enciclopedia del católico del siglo XX, 40). — Andorra, Casa i Vall, 1959 ; in 12, 156 p. Pes. 40.

1827. L. GENICOT. *Geistliches Leben im Mittelalter.* Übertragung von M. KREUELS (Der Christ in der Welt, Reihe VIII : Das religiöse Leben, 4). — Zürich, Christiana-Verlag, 1959 ; in 12, 115 p. Fr. 4.40.

L'original français de cet ouvrage a été recensé *Bull.* VIII, n° 54.

1828. H. LAUSBERG. *Zur literarischen Gestaltung des « Transitus Beatae Mariae ».* — Histor. Jahrbuch 72 (1953) 25-49.

M. L. étudie le contenu du *Transitus B* (Pseudo-Méliton) en parallèle avec quelques autres *Transitus* anciens. C'est un bon résumé, coupé d'utiles remarques d'ordre littéraire. Le *Transitus* de Leucius serait identique au *Transitus* (perdu) signalé par le Décret de Gélase ; on ne peut pas l'identifier avec le fragment syriaque décrit par Wright. Du *Transitus* de Leucius dépend le *Transitus B*, qui est orthodoxe. Ce dernier aurait été écrit entre 325 (Nicée) et 431 (Éphèse) dans le dessein de promouvoir la définition du dogme de l'Assomption par l'Église. Son point de départ n'est pas une tradition apostolique, mais une tradition hérétique (le *Transitus* de Leucius) à laquelle il oppose un récit conforme au sentiment de la grande Église. C. V. P.

1829. P. P. GEROSA. *S. Agostino.* Vita e opere. — Alba, Edizioni Paoline, 1953 ; in 12, 297 p. L. 450.

Les chapitres de cette biographie sont centrés non sur les erreurs combattues par Augustin, mais sur diverses périodes de sa vie et sur les épisodes de son activité d'épistolier, d'évêque, de cénobite, d'ami des humbles, de lutteur et de penseur. Ce procédé quelque peu anecdotique fait bien ressortir les traits saillants de la personnalité d'Augustin et rend la lecture du livre attrayante. C. V. P.

1830. B. ALTANER. *Augustinus und Johannes Chrysostomus. Quellenkritische Untersuchungen.* — Zeitschr. neutestamentl. Wiss. 44 (1952-53) 76-84.

Dans son *Contra Iulianum* (422-23) Augustin cite pour la première fois les œuvres de Jean Chrysostome. Les textes sont empruntés à la traduction latine de 38 homélies, faite peu auparavant ; toutefois Augustin contrôle certains passages sur le grec. Des sept œuvres citées, trois n'appartiennent pas à Jean Chrysostome. L'*Opus imperfectum* (428-30) reprend les mêmes citations sans y en ajouter de nouvelles. C. V. P.

1831. A. Bruckmayr O. S. B. *Studie zu St. Augustins Traktat « Contra Cresconium »*. — Sonderabdruck aus der Professoren-Festschrift zum 400jährigen Bestande des öffentlichen Obergymnasiums der Benediktiner zu Kremsmünster (Wels, Verlag « Welsermühl », 1949) 201-219.

Le traité contre Cresconius, « grammairien et donatiste », est un chef-d'œuvre de verve et d'ironie. A ce maître d'éloquence, qui lui avait reproché d'être un *homo dialecticus*, Augustin répond en défendant la légitimité de la dialectique. Tout le traité est composé suivant les règles les plus strictes de l'art enseigné par Cresconius. Dom B. est un bon connaisseur de la littérature postclassique et un fin lettré. C. V. P.

1832. R. Jolivet. *La philosophie chrétienne et l'Occident*. — Bulletin Facultés cathol. Lyon 74 (1952) nº 13, 5-32.

Une des expressions les plus caractéristiques de la philosophie chrétienne de l'Occident est la pensée de S. Augustin. Elle lui doit surtout ses notions de catholicité (*De civ. Dei*) et de liberté (*Contra Iulianum*).

1833. R. Berlinger. *Zeit und Zeitlichkeit bei Aurelius Augustinus*. — Zeitschr. philos. Forschung 7 (1952-53) 493-510.

1834. R. Berlinger. *Le temps et l'homme chez saint Augustin*. — Année théol. augustin. 13 (1953) 260-279.

Cette étude, qui a paru simultanément en allemand et en traduction française, commence par replacer l'idée augustinienne du temps, telle qu'elle se dégage des *Conf.*, dans le cadre de pensée de son auteur. Ce cadre est constitué par une dialectique vivante (l'objet étudié est considéré dans sa relation quasi personnelle avec le sujet), une subjectivité transcendante (le principe augustinien de l'intériorité) et une doctrine de la connaissance dans laquelle l'acte du *cogitare* n'est jamais séparé du sujet connaissant. Aussi la question du temps est-elle étroitement liée à celle de l'existence même de l'homme ; elle ne se comprend que du point de vue de « l'homme intérieur » ; la réflexion sur le temps rend l'homme présent à lui-même. Par le contact avec la sagesse (*Conf.* VIII, 11 ; IX, 10) l'homme transcende le temps ; le *punctum temporis* apparaît alors comme le reflet de l'éternité. C. V. P.

1835. W. A. Schumacher. *« Spiritus » and « spiritualis ». A Study in the Sermons of Saint Augustine* (Pontificia Facultas theologica Seminarii Sanctae Mariae ad Lacum, Dissertationes ad lauream, 28). — Mundelein (Ill.), Saint Mary of the Lake Seminary, 1957 ; in 8, xiii-236 p.

L'excellente étude lexicologique de M. S. passe en revue les différentes significations du substantif *spiritus* et de l'adjectif *spiritualis* tels qu'ils sont employés dans leurs contextes des sermons de S. Augustin, y compris les *Tractatus in evang. Ioannis* et *in epist. Ioannis*, les *Enarrationes in Psalmos* et les sermons édités après les Mauristes. Chemin faisant M. S. résoud certaines questions importantes, soit pour le développement des doctrines théologiques, soit pour l'interprétation de S. Augustin. Telles sont par exemple : la psychologie d'Augustin (p. 46-77), la question de la trichotomie (p. 69-70 : *spiritus* et *anima* sont

substantiellement un), la doctrine sur les dons du Saint-Esprit, le sens de l'expression *primitiae spiritus* dans *Conf.* IX, 10, 23-25 (elle désigne la foi, premier pas sur le chemin qui conduit au salut), l'interprétation de *Rom.* 7, 17 (avant la controverse pélagienne Augustin entendait ce verset de l'homme vivant sous la Loi ; plus tard il l'étend aussi à l'homme vivant sous le régime de la grâce), *spiritualis* comme terme décrivant la vie chrétienne, la manne et l'eucharistie comme aliments « spirituels » (ici le terme *spiritualis* s'explique par le fait que tous les deux sont un don divin et que tous les deux doivent être mangés avec la foi), la vie spirituelle proprement dite chez S. Augustin, le sens spirituel de la Bible. Une bonne table des textes étudiés termine l'ouvrage.

C. V. P.

1836. S. JANNACONE. *La dottrina eresiologica di S. Agostino.* Studio di storia letteraria e religiosa a proposito del trattato *De haeresibus* (Raccolta di studi di letteratura cristiana antica). — Catania, Centro di studi di letteratura cristiana antica, 1952 ; in 8, 121 p.

La première partie étudie la notion d'hérésie chez S. Augustin (« elle n'a pas de contours précis » ; « ce n'est pas une notion juridique : il ne faut pas qu'une définition de l'Église intervienne pour qu'Augustin admette une erreur dans son catalogue »), les sources du *De haer.* (Augustin a composé de première main les n°s 25, 42, 46, 49 ; le n° 81 remonte à une source commune avec Isidore, *Etym.* VIII, 5 et non à l'*Indiculus* du Pseudo-Jérôme), les traductions latines utilisées par Augustin (il a consulté les versions latines d'Irénée et d'Eusèbe), Augustin et Épiphane (il emploie le *Panarion* aussi bien que l'*Anakephalaiosis*), les hérésiologues antérieurs à Augustin (les catalogues d'Épiphane, de Philastre et d'Augustin remontent au *Syntagma* d'Hippolyte ; celui-ci est tributaire d'Irénée, qui à son tour dépend d'une œuvre écrite à Rome entre 170 et 175). La seconde partie a pour titres : Augustin et la gnose chrétienne ; les hérésies d'intérêt rétrospectif ; les hérésies 43 (Origénistes), 46 (Manichéens), 69 (Donatistes), 70 (Priscillianistes), 26, 27, 86 (Cataphrygiens, Pépuziens, Tertullianistes), 88 (Pélagiens) ; les autres hérésies contemporaines d'Augustin. C. V. P.

1837. L. G. MÜLLER O. F. M. *The « De haeresibus » of Saint Augustine.* A Translation with an Introduction and Commentary. A Dissertation (Catholic University of America, Patristic Studies, 90). — Washington, Catholic University of America Press, 1956 ; in 8, XIX-229 p. Dl. 2.50.

L'introduction (p. 1-52) traite des sujets suivants : occasion et date de composition (le P. M. défend l'ordre numérique des lettres 221-224 contre Mlle S. Jannacone, qui intervertit les numéros 222 et 223 ; voir *Bull.* VIII, n° 1836), identité de Quodvultdeus (*status quaestionis* des œuvres attribuées à Quodvultdeus ; le P. M. n'apporte aucun élément nouveau), sources du *De haer.* (les n°s 81 et 82 sont empruntés au Pseudo-Jérôme ou à une source commune ; le n° 83 a été traduit par Augustin sur le grec d'Eusèbe ; les n°s 84-88 sont de première main), Augustin connaissait-il le grec ? (opinion de Marrou), la notion d'hérésie d'Augustin (il distingue soigneusement hérésie et schisme, mais comme le schisme conduit à l'hérésie, il prend souvent un terme pour l'autre ; pour Augustin l'hérésie est la négation formelle et obstinée d'un point important de la doctrine ; la *pertinacia* est essentielle à l'hérésie).

Le texte du *De haer.* est celui des Mauristes. Le commentaire réunit des données historiques et bibliographiques utiles pour la connaissance des hérésies signalées par Augustin. C. V. P.

1838. J. A. A. A. Stoop. *Die deificatio hominis in die Sermones en Epistulae van Augustinus.* Proefschrift Leiden. — Leiden, Drukkerij « Luctor et emergo », 1952 ; in 8, v-87 p.

Comme Augustin a hérité la notion de *deificatio* non pas des néoplatoniciens, mais des Pères grecs (sans doute en partie par l'intermédiaire de saint Ambroise, en partie par ses lectures de ces Pères, soit en langue grecque, soit plutôt en traduction latine), M. S. divise son étude en deux parties : la *deificatio* avant S. Augustin, chez les Pères grecs et latins (p. 8-26), et la doctrine d'Augustin (p. 27-72). La seconde partie est résumée comme suit : « La *deificatio hominis* chez Augustin correspond à cette réalité nouvelle dans laquelle les chrétiens vivent à l'intérieur de l'Église, corps du Christ ; elle inclut cette rénovation religieuse et morale de l'homme, aussi bien que l'acquisition graduelle, par lui, de l'incorruption. Cette réalité totale n'est vécue sur cette terre que dans la foi et l'espérance, mais sa pleine réalisation est promise pour l'eschatologie. Le fondement de la *deificatio* est le lien vital qui unit l'homme à Dieu, grâce à l'incarnation du Christ, qui se continue par l'Église de tous les temps. La *deificatio* est l'œuvre de la grâce : Dieu seul 'déifie' l'homme et le rend semblable aux anges » (p. 75-76). Cette doctrine est éminemment traditionnelle ; elle est foncièrement identique à celle des Pères grecs. M. S. la défend contre les critiques de A. Harnack (la théorie d'Augustin n'est pas une théorie « physique », mais, selon la formule de C. Van Crombrugghe, « mystique-réaliste », en ce sens qu'elle s'appuie sur la communication de la vie divine à l'homme et que cette communication est l'œuvre du Christ, présent dans l'Église), de R. Seeberg (la théorie de la *reconciliatio* s'harmonie parfaitement avec celle de la *deificatio*, car pour Augustin la réconciliation tend non seulement à la rémission des péchés, mais aussi à la restauration de la communion avec Dieu) et de A. F. N. Lekkerkerker, *Studiën over de rechtvaardiging bij Augustinus*, Amsterdam 1947 (l'Esprit n'est pas seulement un don communiqué à l'homme, il est Dieu même agissant dans l'âme). Un résumé en anglais termine cette thèse écrite en « afrikaans ». C. V. P.

1839. M. A. Lesousky. *The « De dono perseverantiae » of Saint Augustine.* A Translation with an Introduction and a Commentary. A Dissertation (Catholic University of America, Patristic Studies, 91). — Washington, Catholic University of America Press, 1956 ; in 8, xxii-310 p. Dl. 3.

Cette thèse assez volumineuse s'ouvre par une longue introduction historique et littéraire (p. 1-101) passant en revue l'histoire du semi-pélagianisme en Afrique et en Gaule ainsi que le rôle joué par S. Augustin dans la lutte contre l'hérésie. Une seconde section traite de la prédestination selon S. Augustin. Une troisième et une quatrième étudient la date, le titre et les sources du *De dono perseverantiae.* Le texte reproduit en regard de la traduction anglaise (p. 104-217) est celui des Mauristes. Le commentaire (p. 218-298) est surtout historique et littéraire : on y trouve d'utiles références aux autres œuvres de S. Augustin. C. V. P.

1840. S. J. GRABOWSKI. *The Church. An Introduction to the Theology of Saint Augustine.* — St. Louis, B. Herder, 1957 ; in 8, XVIII-673 p. Dl. 9.50.

Cette étude constitue une véritable *Summa de Ecclesia* selon S. Augustin. Le sous-titre ne se justifie que dans la mesure où cette somme touche également à d'autres questions, comme par exemple la grâce, la justification, le baptême, les vertus théologales, la prédestination, l'autorité du pape.

La synthèse comporte trois grandes parties : la nature de l'Église, la constitution interne du corps mystique du Christ, les pécheurs dans l'Église.

La nature de l'Église. Elle est avant tout le corps du Christ. Comparant la notion du *corpus Christi* chez Augustin avec celle de S. Paul, M. G. note les différences suivantes : 1) alors que l'Apôtre n'entre pas dans les détails de sa comparaison, Augustin précise parfois les fonctions des divers membres dans le corps ; 2) Augustin s'efforce de préciser l'étendue concrète de ce corps : au sens très large, il contient tous les hommes sauvés par le Christ, y compris les justes de l'Ancien Testament ; au sens plus étroit il est l'Église du ciel ; enfin, ailleurs il coïncide avec la *Catholica*. Mais l'Église est aussi un corps visible, hiérarchique, dans lequel les divers ordres de clercs, depuis le lecteur jusqu'au pape, ont leur place et leur fonction bien déterminées. Elle est un corps social, uni par la réception des sacrements. La question du rapport entre l'Église visible et le corps du Christ est très simple pour Augustin : *Ecclesia catholica sola est corpus Christi* (*Ep.* 185, 11, 50), et en dehors d'elle il n'y a point de salut.

La constitution interne du corps mystique du Christ. L'Église est animée par l'Esprit-Saint, qui agit aussi en dehors d'elle, mais non dans les pécheurs. Les membres du corps sont unis entre eux par le lien interne de la foi, de l'espérance et de la charité ; la grâce et la justification les unissent à Dieu.

L'Église et les pécheurs. Les pécheurs, et en particulier les donatistes, sont dans l'Église en tant qu'institution visible, car ils veulent y adhérer par la foi et ils reçoivent ses sacrements, mais ils n'appartiennent pas au corps du Christ. Au sens le plus strict seuls les prédestinés appartiennent à ce corps. Cette précision introduit tout un exposé sur la prédestination chez Augustin.

La vaste synthèse de M. G. rendra sans aucun doute de bons services. Mais on lui reprochera peut-être une certaine prolixité et une légère tendance à voir les problèmes augustiniens dans la perspective de la théologie postérieure, dont les témoins sont abondamment cité au bas des pages. C. V. P.

1841. M. VERSFELD. *A Guide to the City of God.* — London, Sheed & Ward, 1958 ; in 8, XII-141 p. Sh. 10.6.

Les étudiants qui entrent en contact avec le *De civitate Dei* risquent de se perdre dans les détails et de se décourager, parce qu'il ne voient pas les grandes lignes et la signification profonde de l'œuvre. Il leur faut un guide qui explique le plan d'ensemble et expose les principes de la doctrine ainsi que la suite du raisonnement. M. V. a tâché de le faire pour les livres XI-XXII. Son point de vue est celui de la philosophie.

Le guide se révèle excellent. Il ne se substitue pas au texte, ne s'attarde pas aux questions secondaires et explique avec beaucoup d'art pédagogique la profondeur de la pensée d'Augustin. C. V. P.

1842. A. VECCHI. *Introduzione al « De civitate Dei »* (Accademia di Scienze e Arti di Modena). — Modena, Edizioni Paoline, 1957 ; in 8, 145 p.

M. V. cherche à reconstituer la synthèse augustinienne dans son ensemble. Son point de vue est celui de l'histoire et de la théologie. Le livre d'Augustin est un drame : celui de l'appel divin et de la lente et pénible intégration des choses humaines dans les perspectives surnaturelles. Sept chapitres : l'histoire du salut, la Cité de Dieu (composantes de l'idée de la Cité de Dieu), le temps de la violence (exercée par les méchants), le danger de la sécularisation de l'Église (après la paix constantinienne), l'ontologie de l'ordre, le rôle moral de l'État, l'exemple de Rome. C. V. P.

1843. P. V. Kornyljak. *Sancti Augustini de efficacitate sacramentorum doctrina contra Donatistas.* — Romae, Pont. Universitas Urbaniana de propaganda fide, 1953 ; in 8, XI-137 p.

E. Prina (voir *Bull.* V, n° 1141) et surtout G. Nicotra (*ibid.*, n° 737) pensent que selon les donatistes l'efficacité des sacrements dépendait directement non pas de la sainteté intérieure du ministre, mais de son appartenance à l'Église : pour que le sacrement soit valide et efficace, il faut que le ministre soit en communion avec l'Église universelle, c'est-à-dire qu'il ne soit ni excommunié, ni « traditor ».

Qu'en est-il exactement ? Quelle est la véritable doctrine des donatistes ? Quelle est la doctrine de S. Augustin au sujet de l'efficacité des sacrements ? Telles sont les questions traitées dans cette thèse.

En ce qui concerne les donatistes, M. K. passe d'abord en revue la doctrine de leurs prédécesseurs, Montan, Tertullien, Cyprien. Il donne ensuite un double exposé de leur doctrine, l'un analytique (leur enseignement tel qu'il a été conservé dans les réfutations d'Optat de Milève et d'Augustin), l'autre synthétique (ecclésiologie, doctrine des sacrements, doctrine du péché, pratique du rebaptême). Il est vrai que la doctrine des *dotes Ecclesiae* de Parménien paraît donner raison à Prina et à Nicotra, mais il est probable que Parménien lui-même n'a pas appliqué cette doctrine à l'efficacité des sacrements. Quoi qu'il en soit on ne peut pas étendre sa doctrine particulière à toute la secte.

Pour S. Augustin, M. K. procède comme suit : un chapitre est consacré à ses prédécesseurs (Optat, Tyconius, influence néoplatonicienne) et un second à l'exposé synthétique de sa pensée (valeur objective des sacrements, indépendance des sacrements par rapport au ministre, lien entre les sacrements et l'Église, la grâce, vertu du sacrement).

Tous les points examinés concourent à montrer que la préoccupation centrale du donatisme était bel et bien la sainteté intérieure de l'Église et de ses ministres ; sans cette sainteté les sacrements n'étaient pas valides.

C. V. P.

1844. P. De Letter S. J. *Perfect Contrition and Perfect Charity.* — Theological Studies 7 (1946) 507-524.

Éclaire la notion de contrition parfaite au moyen de celle de charité parfaite, en se basant sur les textes de saint Augustin et de saint Thomas. Ceux-ci admettent dans la charité la coexistence d'un amour intéressé de Dieu, quoique les auteurs spirituels aient tendance à admettre des degrés multiples en cette charité. Cette manière traditionnelle de voir explique ce qui est requis dans la contrition parfaite. F. V.

1845. TH. E. CLARKE S. J. *The Eschatological Transformation of the Material World According to Saint Augustine.* Excerpta ex dissertatione (Pontificia Universitas Gregoriana). — Woodstock (Maryland), Woodstock College Press, 1956 ; in 8, IX-45 p.

Cet extrait de thèse a pour sous-titre : le gémissement de la création. Deux parties : l'interprétation qu'Augustin a donnée de *Rom.* 8, 19-23, la place de la création matérielle dans sa théologie. Les Pères antérieurs ont vu dans la « créature » soit le monde matériel, soit les anges qui guident les planètes. Augustin rejette ces interprétations ; pour lui la « créature » c'est l'homme en tant que microcosme. D'autre part la création matérielle, qui n'a pas péché, n'a pas besoin de rédemption ; elle se transformera néanmoins, parallèlement avec l'homme, au moment de la conflagration finale. C. V. P.

1846. P. BREZZI. *L'idea di Roma nell'Alto Medio Evo.* — Studi romani 7 (1959) 511-523.

M. B. considère quatre grands moments dans l'élaboration de l'idée médiévale de la « romanité ». En effet pour S. Augustin, pour les pontifes romains de S. Léon à Grégoire le Grand, pour Charlemagne et pour l'aristocratie romaine, Rome eut une signification propre. Ils ont brossé d'elle une peinture idéale qui a fini par changer la réalité en un mythe, par transformer un fait en un symbole. G. M.

1847. M. B. DE SOOS O. S. B. *Le mystère liturgique d'après saint Léon le Grand* (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 24). — Münster, Aschendorff, 1958 ; in 8, VIII-152 p. Mk. 12.50.

Le point de départ de cette étude est le *hodie* que nous trouvons dans les sermons de saint Léon à propos des solennités liturgiques. S'agit-il simplement d'un anniversaire ou d'un certain renouvellement de l'événement passé ? L'auteur a essayé de préciser en quoi la pensée de saint Léon dépasse la simple commémoration historique. Il en trouve les éléments dans l'importance des mystères liturgiques comme actes de toute l'Église, dans le rôle privilégié qu'y ont les lectures liturgiques, dans l'effort personnel demandé aux fidèles pour participer aux mystères. Il y a donc pour saint Léon un certain renouvellement du mystère célébré dans la fête liturgique. Dom de S. s'est efforcé de ne pas dépasser la pensée de saint Léon et il a eu raison de ne pas vouloir y trouver une théologie du mystère. Signalons les divers appendices : 1) L'incarnation rédemptrice ; 2) Naissance du Christ, naissance du chrétien ; 3) Renseignements liturgiques fournis par les sermons. De plus un copieux *index verborum* rendra service. B. B.

1848. Y.-M. DUVAL. *Sacramentum et mysterium chez saint Léon le Grand.* Thèse de doctorat. — Lille, Faculté de théologie, 1959 ; in 4, 595 p. (polyc.).

M. D. nous présente une étude abondante sur le sens de *mysterium-sacramentum* chez saint Léon. Après des préliminaires assez rapides sur les sources de saint Léon (littérature patristique et Écriture), l'auteur examine les sept sens qu'il trouve dans les sermons et les lettres : 1) économie divine ; 2) faits historiques de la vie du Christ ; 3) mystère liturgique ; 4) symbole ; 5) rites sacrés ;

6) mystère intellectuel ; 7) lien religieux. M. D. nous dit qu'il n'attribue aucune importance à l'ordre des chapitres (p. 453). Le problème de l'évolution sémantique est esquissé en quelques pages (p. 453-458). On y note l'influence prépondérante de la Bible, qui paraît en effet incontestable. J'aurais préféré pour ma part un exposé plus condensé et mieux organisé. L'essentiel était d'étudier l'emploi des mots dans leur contexte, et sur ce point le travail de M. D. n'est pas sans mérite. Mais ces analyses souvent prolixes qui se suivent laissent parfois une impression assez confuse. M. D. reconnaît lui-même qu'il a changé plusieurs fois d'avis pour l'interprétation d'un même passage. C'est, je crois, qu'on glisse facilement d'un sens à l'autre, et qu'on ne voit pas toujours clairement où se produit le changement. Quand saint Léon parle du *sacramentum solemnitatis* à propos de Noël, *sacramentum* désigne-t-il le mystère de l'incarnation ou le mystère liturgique ? Comment expliquer l'expression *mysteria sacramentorum* ? M. D. nous dit que le sens de *mysteria* « appert » (p. 207). C'est beaucoup dire. On aimerait aussi savoir les nuances qu'apporte l'emploi du pluriel. Y a-t-il une différence entre *sacramentum* et *mysterium* ? M. D. nous dit qu'il n'y en a pas. Il est sûr que parfois le changement de terme peut être dû tout simplement à une nécessité stylistique. Mais n'y a-t-il pas tout de même des expressions dans lesquelles un des deux termes revient constamment ? Il reste un certain nombre de questions qui ne sont pas résolues ou le sont trop rapidement. Mais ne nous plaignons pas. Si la synthèse est assez faible, l'analyse des textes est très consciencieuse. Regrettons que la transcription des mots grecs soit faite d'une manière vraiment trop fantaisiste. B. B.

1849. M. Pacaut. *La permanence d'une « via media » dans les doctrines politiques de l'Église médiévale.* — Cahiers d'Histoire 3 (1958) 327-357.

Comme le fait remarquer M. P., personne ne doute que, dans l'ultime période du moyen âge à partir du début du XIVe siècle, il y ait eu, entre les tenants de la théocratie pontificale et les défenseurs de la pleine souveraineté royale, des partisans d'une voie moyenne reconnaissant à l'Église ses droits et rien que ses droits, à l'État sa juridiction et rien de plus. Cependant il apparaît que cette « via media » eut des défenseurs bien avant le XIVe siècle, et non seulement quelques penseurs isolés mais, au fond, bon nombre d'écrivains intéressés au problème des relations de l'Église et de l'État, tout spécialement dans le monde ecclésiastique.

C'est le pape Gélase Ier (492-496) qui exprima le premier, peut-on dire, de telles idées dans sa lettre à l'empereur de Byzance Anastase, interprétée dans la suite par les théocrates contre sa pensée. Ces idées, on les retrouve chez Grégoire le Grand dans ses relations avec l'empereur Maurice et les rois « barbares ». A l'époque carolingienne s'affirmera le désir d'une coopération franche et étroite entre les deux pouvoirs, mais la faveur ira quand même, dans cette recherche d'une entente, à l'autorité ecclésiastique. On connaît la grande amitié entre Grégoire V et Othon III, à l'aube du XIe siècle. Au cours de celui-ci, néanmoins, la crise morale qui atteignait alors le clergé engendra une réaction qui, avec Grégoire VII, bouleversa les théories politiques de l'Église en proclamant des idées franchement théocratiques. Une telle pensée laissait peu de place à un idéal de respect mutuel. Pourtant plusieurs écrivains parmi les meilleurs défenseurs du programme grégorien ne suivirent pas la théocratie jusqu'à ses conclusions les plus extrêmes. Après la querelle des investitures se formule véritablement la théorie de la « via media ». La renaissance des études de droit romain manifeste l'existence de fonctions que l'Église ne peut exercer d'aucune

façon. Les conceptions politiques de Gratien et de ses disciples jusqu'à la fin du XIIe siècle se fonderont aussi sur le dualisme du pouvoir. On en vient à définir une position moyenne qui, sans rejeter fondamentalement les principes de la théocratie, s'éloigne des attitudes extrêmes du siècle précédent autant que de toute forme de césaropapisme. Au XIIIe siècle s'affirmera à nouveau la pensée théocratique (Innocent III, Innocent IV). Ce ne sera cependant pas sans nuances ni sans le maintien d'un certain dualisme. Aussi retrouve-t-on au début du XIVe siècle d'ardents partisans des théories moyennes, tel un Jean de Paris avec son *De potestate regia et papali* et l'auteur anonyme de la *Quaestio in utramque partem*. C'est à leur propos qu'a été employée l'expression « via media ». On voit donc jusqu'à quel point ce respect des deux pouvoirs a été observé durant tout le moyen âge, chaque siècle lui imprimant sa marque particulière.

G. M.

1850. E. FRANCESCHINI. *La questione della Regola di S. Benedetto.* — Aevum 30 (1956) 213-238. VIe s.

Cet article reproduit l'essentiel de la conférence faite par M. F., le 12 avril 1956, à la IVe semaine internationale d'études organisée par le *Centro italiano di studi sull' Alto Medioevo*, semaine qui eut pour thème *Il monachesimo nell' Alto Medioevo e la formazione della civiltà occidentale.* Cette conférence a été recensée *Bull.* VIII, no 78.

F. V.

1851. E. FRANCESCHINI. *CR de A. Mundó, L'authenticité de la « Regula Sancti Benedicti »* (voir *Bull.* VIII, no 77). — Aevum 31 (1957) 382-385.

Après avoir résumé le travail de dom M., M. F., se gardant d'entrer dans le problème des rapports entre la Règle bénédictine et la *Regula Magistri*, confirme sa thèse (la Règle bénédictine, œuvre authentique de saint Benoît) par l'examen du texte « pur » (ou forme *Obsculta*), représenté par *Saint-Gall 914*, en comparant celui-ci à la forme interpolée (ou *Ausculta*) et en examinant le témoignage des copistes du manuscrit de Saint-Gall.

F. V.

1852. O. LOTTIN O. S. B. *Le vœu de « conversatio morum » dans la Règle pe saint Benoît.* — Rech. Théol. anc. méd. 26 (1959) 5-16.

Quel sens donner au vœu de *conversatio morum* chez saint Benoît ? L'étude des commentaires de la Règle, de la littérature contemporaine et même des autres textes de saint Benoît n'autorise aucune conclusion. On doit donc recourir à la confrontation des trois vœux bénédictins avec les trois catégories de moines du chapitre 1 de la Règle. Les vœux de stabilité et d'obéissance sont dirigés contre les gyrovagues et les sarabaïtes ; le vœu de *conversatio morum* vise donc les ermites. Non certes que saint Benoît condamne l'institution, mais il n'accepte pas des moines qui voudraient vivre en ermites dans son monastère ; il oblige donc tous ses moines indistinctement à émettre le vœu de vie en commun, *conversatio morum*.

A l'occasion de cet article, des fervents de la vie érémitique m'ont adressé quelques objections : il leur paraît impossible que saint Benoît ait réagi contre les ermites ; d'ailleurs le vœu de *conversatio morum*, à leurs yeux, est inutile, et même ce terme serait une interpolation. J'ai rédigé, en quelques pages, une réponse que je publierai en temps opportun ; je crois cependant utile d'en

donner dès maintenant les lignes maîtresses. Le vœu de stabilité est manifestement dirigé contre les gyrovagues. Quant au vœu d'obéissance, on me dit qu'il est essentiel à la vie cénobitique ; ce qui est l'évidence même. Mais là n'est pas la question, il s'agit de savoir qui saint Benoît visait. Or ce sont les sarabaïtes : saint Benoît emprunte des formules à Cassien qui, selon lui, définissaient la vie des sarabaïtes. Mais le vœu de *conversatio morum* serait-il dirigé contre le genre de vie des ermites ? Nullement. Saint Benoît a la vie érémitique en haute estime : on ne trouve, dans la Règle, pas le moindre reproche qui lui soit adressé. D'autre part, saint Benoît n'a écrit sa Règle que pour les cénobites : aucune directive n'y est destinée à organiser la vie des ermites. Or c'était la loi, rappelée par Cassien, que les ermites devaient d'abord pendant de longues années, *diutissime*, séjourner dans une communauté. Les monastères de saint Benoît acceptaient donc, dans leurs rangs, des candidats à l'érémitisme. Mais la Règle comportait nombre de prestations : travail en commun, travaux des champs, service de la cuisine et des hôtes et autres besognes que les ermites ne devraient jamais fournir. N'y avait-il pas quelque danger que ceux-ci, au nom de leur idéal, se crussent dispensés de ces corvées cénobitiques et créassent de la sorte quelque désordre dans la vie régulière ? Or saint Benoît avait, on le sait, le désordre en horreur. Un seul moyen pratique se présentait : que tous les moines obéissent à la Règle du monastère, laquelle est faite pour les cénobites. Et ainsi la vie régulière, la paix du monastère étaient suffisamment garanties. C'était là sans doute la pratique des monastères du temps : Cassien le suppose ; saint Benoît l'a sanctionnée par un vœu, celui de la vie communautaire imposé à tous. Il a créé un sens bien déterminé aux termes *conversatio morum*, sens basé d'ailleurs sur l'étymologie. Ce sens fut évidemment compris par les premiers disciples, mais bientôt ces termes perdirent leur sens primitif et les successeurs changèrent le mot *conversatio* en *conversio*. Le vœu de *conversatio morum*, dans la pensée de saint Benoît, n'était donc pas chose inutile : il n'était pas dirigé contre le genre de vie érémitique, mais il était à la fois une réaction contre le désir imprudent d'être ermite sans avoir été d'abord cénobite et une mesure disciplinaire en vue d'assurer le bon ordre, la régularité et la paix au sein de la communauté. O. L.

1853. F. Blatt. *The Latin Josephus*. I : *Introduction and Text. The Antiquities : Books I-V* (Acta Jutlandica. Aarsskrift for Aarhus Universitet 30,1 ; Humanistisk Serie, 44). — Aarhus, Universitetsforlaget, 1958 ; in 8, 360 p. et 12 pl. Kr. 31.50.

Une introduction très substantielle précède l'édition proprement dite. Dans un premier chapitre (p. 9-16), M. B., après avoir retracé la carrière de Josèphe et rappelé qu'il a conçu les *Antiquités judaïques* comme le pendant des *Antiquités romaines* de Denys d'Halicarnasse, souligne la faveur étonnante que l'œuvre, dans sa version latine, connut au moyen âge en Europe occidentale et centrale, avec un regain de popularité au XIIe siècle dans les régions d'où sont parties les croisades : Nord de la France, Flandres, régions rhénanes. Un deuxième chapitre (p. 17-24) présente la version latine. Comme celle du *Contre Apion*, elle a été élaborée au Vivarium par un des membres de l'équipe de Cassiodore ; ce dernier est même peut-être personnellement responsable de retouches stylistiques, portant entre autres sur les clausules. Cette traduction, qui se veut assez littérale, est cependant déparée par des fautes relativement nombreuses, les unes imputables sans doute à l'exemplaire qui lui a servi de base, les autres à la connaissance imparfaite que le traducteur avait du grec.

La description et le classement de la tradition manuscrite de la version font l'objet du chapitre suivant (p. 25-100). Cette tradition est ici explorée pour la première fois de façon exhaustive : 171 manuscrits, sans compter les manuscrits d'extraits et les témoins trop fragmentaires (débris retrouvés dans des reliures, etc.). La description est très soignée ; ajouter toutefois au n° 103 la planche LXXXV, 1 de Lauer. M. B. dote chaque manuscrit non seulement d'un sigle mais de deux numéros : le premier, entre parenthèses, correspondant à l'ordre topographique (repris p. 107-111) des bibliothèques où les manuscrits sont actuellement conservés ; le second, en grasse, correspondant à l'ordre du classement suivi dans la description. Mais, paradoxalement, M. B. ne se réfère jamais à ces numéros, leur préférant des locutions du type « our Montecassino manuscript » ou « the Casinensis ». La tâche de classification était ardue, non seulement en raison de l'ampleur de la documentation, mais aussi des conditions dans lesquelles le texte s'est transmis : contamination réciproque des différents groupes, altérations dues à la Vulgate (le texte des premiers livres des *Antiquités* est étroitement lié à celui de la Bible), interpolations provenant d'autres sources. Néanmoins, mettant en œuvre des critères très variés (origine du manuscrit d'après le colophon, l'écriture ou le style des lettrines et enluminures, présence ou absence d'autres œuvres dans le manuscrit, présence ou absence de la préface, lacunes communes, fautes communes, etc.), M. B. répartit ce vaste ensemble en deux familles : « southern group » (40 manuscrits) et « northern group » (131 manuscrits), subdivisées elles-mêmes en rameaux, et résume son classement dans un tableau (non pas à proprement parler un *stemma*) impressionnant : hors-texte en regard de la p. 116 (sub ϕ, lire *Ba* et non *B* ; sub χ, lire *Werd* et non *Verd*). Un dernier chapitre (p. 101-106) est consacré à l'établissement du texte latin. Le plus ancien manuscrit : *A*, *Milan Ambros. Cimelio ms. 1*, papyrus, VIe (ou VIIe) siècle, se révèle le meilleur témoin. Mais il est très fragmentaire : V, 334 — X, 204 (il n'intervient que pour 5 pages dans ce tome I). Malgré sa valeur foncière, il n'est pas dépourvu de fautes, énumérées p. 101-102 (seule la première est contrôlable dans le tome I). Lorsque *A* fait défaut, c'est-à-dire pour les trois-quarts du texte, l'éditeur prend normalement, mais non exclusivement, pour base le « southern group ». Après avoir donné (p. 102-104) une série d'exemples qui montrent à la fois la parenté de ce groupe avec *A* et sa supériorité sur le « northern group », M. B. énumère ensuite (p. 104-105) les principales leçons uniquement attestées par le « southern group » et admises dans le texte en raison de l'appui du grec. Lorsque le « northern group » a la bonne leçon, il est habituellement confirmé par l'un ou l'autre témoin du groupe opposé (voir les exemples cités p. 105-106).

Ceci dit, M. B. ne précise pas quels manuscrits il retient pour établir son texte. Il laisse à la perspicacité du lecteur le soin de découvrir la clé de son apparat (positif). On peut constater que, pour le texte de la préface, l'apparat fait intervenir une douzaine de témoins, pris dans les deux groupes, sans doute pour permettre une vérification du classement ; de même pour les 5 dernières pages où intervient *A*. Mais pour l'ensemble du texte, le nombre des manuscrits figurant constamment dans l'apparat est réduit à 4 : *L* (n° 3, rameau α) = *Florence Laurent. Plut. 66.2*, Xe-XIe siècle ; *C* (n° 10, rameau β) = *Mont Cassin 124 QQ*, Xe siècle ; *Sc* (n° 36, rameau ι) = *Schaffhausen Ministerialbibl. 59*, XIIe siècle, c'est-à-dire, pour les trois rameaux principaux du « southern group », le témoin complet le plus ancien ; et *S* (n° 41, rameau λ) = *Copenhague Kong. Bibl. Gl. Kgl. Saml. 157*, VIIIe-IXe siècle, témoin le plus ancien du « northern group ». L'apparat signale en outre, de place en place, certaines variantes d'autres témoins, sans doute pour faire apparaître l'histoire du texte.

Le choix des leçons repose, en fin de compte, sur l'évidence interne et l'appui (parfois indirect) du grec. Noter que toutes les éditions antérieures (XVe et XVIe siècles) furent élaborées avant que le texte grec fût connu (p. 117). L'ensemble du travail de M. B. témoigne d'une compétence indéniable.

L'édition est suivie d'un « preliminary index » (p. 355-360) fort utile en attendant l'index définitif qu'on trouvera normalement à la fin du second volume. Ajoutons que l'ouvrage, de présentation parfaite, contient des planches hors-texte donnant un spécimen photographique de 12 manuscrits. F. P.

VIIe s. **1854.** R. Laurentin. *Maria, Ecclesia, sacerdotium.* I : *Essai sur le développement d'une idée religieuse.* — Paris, Nouvelles Éditions latines, 1953 ; in 8, 687 p. Fr. 2500.

M. L. découvre les premières allusions au sacerdoce de Marie dans deux textes grecs d'époque tardive : le Pseudo-Épiphane (formulation obscure ; VIIe-VIIIe siècle) et Théodore le Studite († 826). Ces textes s'insèrent dans un genre littéraire bien déterminé, celui de l'homélitique grecque, caractérisé par l'accumulation des métaphores et par la perspective poétique. D'autre part, à l'intérieur de ce genre, la terminologie demeure singulièrement réservée sur un point particulier : jamais on ne donne à Marie le titre de prêtre, car « il semble qu'on doive affirmer l'existence d'un mécanisme de censure pour expliquer le non-aboutissement » du processus décrit par M. L.

Durant la période suivante (XIe-XVIe siècle), « période de grande effervescence mariale », se produit un renouvellement au double point de vue idéologique et systématique. Tandis que les thèmes plus anciens mûrissent et se développent dans l'école franciscaine (S. Bonaventure, Hubertin de Casale, Bernardin de Sienne), S. Bernard introduit une idée nouvelle : au temple, Marie a offert son propre Fils pour la réconciliation du monde ; mais l'abbé de Clairvaux ne dit pas la même chose du sacrifice du Calvaire, dont la présentation au temple était la préfiguration (PL 183, 370BC). Ses disciples plus éloignés feront ce pas. Le *Mariale* qu'en 1952 on attribuait encore à Albert le Grand (les PP. A. Fries et B. Korošak, travaillant indépendamment l'un de l'autre, ont établi d'une façon indubitable le caractère inauthentique de l'œuvre ; voir *Bull.* VII, n°s 1453 et 1454), apporte du nouveau dans l'ordre de la systématisation. Son originalité est d'avoir fait de la plénitude de grâces de Marie (« le principe d'omnicontenance ») le principal fondement de sa théologie mariale. Marie aurait donc reçu toutes les grâces, y compris celle du sacerdoce. Formule qui demeure encore imprécise, car si le *Mariale* refuse à Marie le *sacramentum*, il ne dit pas si elle a reçu la *res sacramenti*.

La troisième période (XVIIe-XVIIIe siècle) se distingue par la perspective sotériologique dans laquelle on situe le problème : Marie a eu une part active et une part passive à l'œuvre de la rédemption. Les grands noms que l'on rencontre ici sont ceux du jésuite Chirino de Salazar, de I. Maracci (le premier à parler du sacerdoce mystique de Marie) et de M. Olier.

Au XIXe siècle enfin on voit apparaître la perspective « victimale », en honneur surtout dans certaines congrégations de religieuses fondées à cette époque. Ces pieuses femmes, attirées par un idéal sacerdotal impossible à réaliser, se posèrent en victimes en voyant dans leur vie religieuse et leur ascèse un sacrifice offert à Dieu en étroite union avec le sacrifice de la Vierge-Prêtre. On sait que cette tendance fut désapprouvée par le Saint-Office vers les années 1913-1916.

De ce livre intéressant et bien écrit nous n'avons pu signaler que les sommets. En fait l'enquête de M. L. s'étend aussi aux auteurs secondaires et aux épigones.

Cette enquête n'est pas superficielle : on rencontre partout le même souci d'interpréter les textes conformément à leur cadre littéraire et doctrinal. Ses réflexions finales méritent d'être soulignées. « Des origines à nos jours les auteurs sont sollicités par deux tendances antinomiques entre lesquelles presque aucun ne parvient à choisir lucidement : d'une part l'attrait du sacerdoce marial, d'autre part une inquiétude insurmontable devant cette idée » (p. 630). Pour résoudre le dilemne : Marie est-elle prêtre ou non, M. L. propose de situer la question dans une perspective ecclésiale. Pour lui le sacerdoce de Marie est dans la ligne du *regale sacerdotium* des fidèles, mais la Vierge ne le possède pas comme les autres individus. « Elle fut le premier membre du Christ lors de l'Incarnation... Ainsi possède-t-elle à titre personnel comme Mère du Christ-Dieu ce sacerdoce universel que les autres chrétiens possèdent selon un mode collectif » (p. 668). Le sacerdoce de Marie serait donc un sacerdoce analogique. Et on sait que l'analogie a bon dos. C. V. P.

1855. G. Frénaud O. S. B. *Marie et l'Église d'après les liturgies latines du VIIe au XIe siècle.* — Marie et l'Église, I (Bulletin de la Société d'Études mariales 9, 1951. — Paris, P. Lethielleux, 1952 ; in 8, 160 p.) 39-58.

Étude du thème dans les liturgies mozarabe, gallicane, ambrosienne et romaine.

1856. A. Dold O. S. B. *Die Entstehung der Ausdruckform « tormentum mortis » (Sap. 3, 1) und ihre Benutzung zur Verherrlichung der Assumpta.* — Münchener theol. Zeitschr. 4 (1953) 232-235.

Dans *Sap.* 3, 1 le mot *mortis* est manifestement une addition. Selon dom D. il aurait été inséré dans le texte sous l'influence de *malitia* au verset suivant ; *malitia* aurait le même sens que *mors* (ce qui me paraît fort discutable). Les mots *tormentum* et *mors* sont associés dans le *Liber mozarabicus sacramentorum* (éd. M. Férotin, no 151) pour affirmer la glorification de la Vierge. C. V. P.

1857. F. Masai. *Qu'est devenu le « Commentaire sur les Psaumes » attribué à saint Colomban et conservé autrefois à Luxeuil?* — Scriptorium 13 (1959) 242-243.

M. M. signale un article du premier numéro des *Cahiers colombaniens* (publiés à Paris par les « Amis de saint Colomban »), dans lequel M. Cugnier-Cusenier se pose cette question. D'après lui, le manuscrit, conservé à Luxeuil, aurait échappé à la Révolution et on en trouverait la trace dans une vente en 1857. M. M. ne désespère pas de le voir revenir au jour dans un prochain avenir.

H. B.

1858. R. E. McNally S. J. *Isidoriana* — Theological Studies 20 (1959) 432-442.

Le P. McN. résume l'état actuel des études concernant l'authenticité des écrits attribués à saint Isidore dans PL 83-84. D'abord les 26 écrits reconnus comme authentiques ; ensuite une bonne trentaine d'inauthentiques. Pour ces derniers, il rapporte les conclusions des érudits. Bonne mise au point pour ceux qui abordent l'étude de l'évêque de Séville. O. L.

1859. G. Mancini Giancarlo. *San Isidoro de Sevilla. Aspectos literarios* (Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo, Series minor, 4). — Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1955 ; in 8, 131 p.

Dans cet ouvrage M. M. poursuit un but principalement littéraire : souligner de ce point de vue les qualités et la grande originalité de S. Isidore et redresser par là certains jugements qui, selon lui, ne rendent pas assez justice à l'art littéraire de l'archevêque de Séville. Après un premier chapitre (*Biografía y legenda*), où M. M. voudrait, en vain croyons-nous, tirer profit des légendes isidoriennes pour enrichir la biographie de son personnage, un deuxième (*Notas sobre las obras isidorianas*) parcourt le contenu des œuvres de S. Isidore et tente d'y montrer en même temps un progrès littéraire qui atteint son sommet dans les *Etymologiae*. Cet ouvrage fait l'objet aussi du troisième chapitre (*El enciclopedismo isidoriano*). M. M. essaie de démêler son plan général. Le but de S. Isidore aurait été de faire « une œuvre au moyen de laquelle il aurait été possible à l'homme de connaître son origine et sa fin par rapport à la divinité, conjointement à une vision du monde et de sa propre vie » (p. 85). Loin d'être une pure compilation encyclopédique, son originalité serait beaucoup plus accentuée qu'on ne le reconnaît d'ordinaire. Les deux derniers chapitres (*El clasicismo isidoriano, El estilo isidoriano*) insistent dans le même sens : diminuer l'influence de la tradition gréco-latine au profit des qualités littéraires personnelles de l'auteur. En voulant trop prouver, M. M. a fait tort, semble-t-il, à la solidité de sa thèse et en a diminué l'intérêt réel. H. B.

1860. J. Fontaine. *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*. T. I-II. — Paris, Études augustiniennes, 1959 ; 2 vol. in 8, xix-1013 p. Fr. 75.

Dans la vaste encyclopédie que constitue l'œuvre littéraire d'Isidore de Séville († 636), M. F. s'est attaché spécialement aux *Origines*, titre le plus ancien sans doute des *Etymologiae*. Et encore, apparemment du moins, s'est-il limité aux trois premiers livres, qui n'ont guère été étudiés dans leurs sources et qui constituent la matière des « sept arts » qui, jusqu'à la fin du moyen âge, ont été l'instrument fondamental de toute formation intellectuelle. La matière étudiée par M. F. est donc assez étrangère à un *Bulletin de Théologie* ; mais, vu l'importance de premier plan de cet ouvrage, il importe d'en signaler les principales divisions : grammaire, rhétorique, arithmétique, géométrie, musique, astronomie, vestiges de la philosophie antique. M. F. commence donc sa vaste enquête par Isidore grammairien. Aux yeux de celui-ci, la grammaire est l'art fondamental dont il a tiré l'essentiel des méthodes qu'il a appliquées à toutes les autres sciences, y compris la théologie ; en ceci Isidore est l'héritier de saint Augustin et de Cassiodore, et il se sépare nettement de saint Grégoire le Grand, lequel craignait de ne plus voir étudier les textes sacrés que du seul point de vue grammatical. L'importance accordée à la grammaire devait amener Isidore à réduire celle de la rhétorique ; toutefois, malgré l'hostilité de saint Grégoire au travail littéraire de l'expression, il accorde une réelle importance à la prose d'art oratoire de Cicéron. Les *Etymologiae* nous font assister au déclin des sciences mathématiques ; cependant Isidore conserve une grande estime pour l'arithmétique, source d'une arithmologie chrétienne ou science des nombres de l'Écriture, ce qui nous élève à des spéculations théologiques sur l'harmonie de l'univers conçue à la manière de Pythagore. Parmi les sciences exactes on constate un regain de faveur pour l'astronomie qui, selon Isidore, nous

arme contre les superstitions astrologiques et nous aide à mieux comprendre le monde surnaturel ; c'est ainsi que le ciel représente l'Église, le soleil le Christ.

M. F. a enfin décelé dans l'œuvre d'Isidore quelques vestiges de la philosophie antique. On rencontre chez lui les éléments d'une philosophie rationnelle ou d'une dialectique, avec une théorie du syllogisme ; l'idée du macrocosme et du microcosme, le cosmos étant le signe du monde spirituel intérieur ; des éléments de psychologie sur l'âme, ses rapports avec le corps, son siège, son origine ; et enfin les rudiments d'une morale surtout surnaturelle, d'origine évangélique et paulinienne, mais inspirée aussi de Cicéron et des stoïciens, surtout en ce qui concerne les quatre vertus et les quatre vices. M. F. ne pouvait tout dire : pour la morale d'Isidore on lira avec fruit les pages récentes de M. Ph. Delhaye (voir *Bull.* VIII, nº 1861) et pour la notion du droit naturel, on pourra noter la dépendance d'Isidore à l'égard des jurisconsultes romains.

Nous venons d'évoquer quelques traits de l'ouvrage monumental de M. F. Ce travail revêt un double mérite : d'une part, grâce à une extrême richesse de documentation, le patient chercheur a pu retracer une histoire très fouillée des « arts libéraux » depuis l'antiquité gréco-latine jusqu'à l'époque d'Isidore ; d'autre part, en scrutant la pensée de celui-ci, il nous fait pénétrer la culture de l'Espagne pendant la période visigothique. A ce double titre, M. F. se situe aux tout premiers rangs des historiens de la pensée chrétienne au VIIe siècle. Notons pour finir que les tables occupent les 125 dernières pages de l'ouvrage et que les 36 pages de bibliographie aideront à compléter l'inventaire du P. R. E. McNally, *Isidoriana* (voir *Bull.* VIII, nº 1858). O. L.

1861. Ph. Delhaye. *Les idées morales de saint Isidore de Séville.* — Rech. Théol. anc. méd. 26 (1959) 17-49.

Après un rappel succinct de la vie et des écrits de l'évêque de Séville, M. D. définit avec grande précision les idées maîtresses de sa morale. Tandis que saint Augustin et saint Grégoire étudient avant tout la vie vertueuse, saint Isidore centre ses idées autour de la notion de péché. Sans définir celui-ci en sa nature métaphysique, il en décrit plutôt la psychologie. Il s'attache aux huit péchés capitaux et à ceux qui en dérivent. Les vertus sont envisagées comme autant de remèdes contre les péchés ; avant tout les vertus théologales, très secondairement les vertus morales. Le péché se répare par la pénitence : pénitence tout intérieure ou componction, pénitence publique réservée aux grands crimes, pénitence plus commune, plus ou moins privée ; nous en sommes en effet à l'époque de transition de la discipline pénitentielle. Saint Isidore s'occupe enfin longuement des états de vie : la vie monastique, la vie des clercs, la vie conjugale, la vie sociale, l'exercice de l'autorité. O. L.

1862. H. Foerster. *Die Liber-Diurnus-Fragmente in den Kanones-Sammlung des Kardinals Deusdedit.* — Lebendiges Mittelalter. Festgabe für Wolfgang Stammler. Herausgegeben von der Philosophischen Fakultät der Universität Freiburg, Schweiz (Freiburg/Schweiz, Universitätsverlag, 1958 ; in 8, xvi-316 p. et 11 pl.) 44-55.

Les extraits du *Liber diurnus* contenus dans la *Collectio canonum* du cardinal Deusdedit sont, d'après M. F., — dont l'édition du *Liber diurnus* a paru entre temps (voir *Bull.* VIII, nº 649), — les témoins du dernier état de son texte (XIe siècle). Selon toute vraisemblance ces extraits proviennent d'un manuscrit en usage à la curie romaine. On trouvera p. 53 le *stemma* des manuscrits et des fragments du *Liber diurnus*. H. B.

1863. R. E. McNally S. J. *The Bible in the Early Middle Ages* (Woodstock Papers, 4). — Westminster (Maryland), Newman Press, 1959 ; in 8, v-121 p. Dl. 1.50.

Ce petit livre ne couvre que la période de 650 à 1000 dans le monde latin et il ne prétend pas aborder toutes les questions qui concernent la Bible au moyen âge. La première partie est faite de courts chapitres, de quatre pages en moyenne, un peu sommaires. On ne voit pas bien à quels lecteurs l'auteur s'adresse. La seconde partie donne une liste des commentaires de l'Écriture pour la période visée, d'après le répertoire de F. Stegmüller. Cette liste pourra rendre service. B. B.

1864. A. Nemetz. *Literalness and the « Sensus litteralis »*. — Speculum 34 (1959) 76-89.

Ce serait une erreur, note judicieusement M. N., de traduire le terme *sensus litteralis* du moyen âge par notre terme actuel de sens littéral, pris à la lettre. Pour s'en rendre compte, il faut s'adresser aux commentaires bibliques du temps. A cet effet M. N. en appelle aux textes d'Isidore, de Pierre Abélard, de saint Bernard, qui opposent le *sensus litteralis* au *sensus spiritualis* (sens moral, allégorique, etc.). Le *sensus litteralis* est le sens historique : *narratio rei gestae* ou *res vera* (Isidore) ; *iuxta radicem historiae ac veritatem rei gestae* (Pierre Abélard) ; *simplex ac plana historia* (saint Bernard). Il eût été intéressant de recourir aux sources de ces deux derniers auteurs, à savoir Anselme de Laon et ses disciples immédiats : la Glose ordinaire d'Anselme, les commentaires sur saint Matthieu de *Valenciennes 14*, *Alençon 26* et les *Enarrationes in Matthaeum* de PL 162. O. L.

1865. P. Pascal. *The Bible in the Conflict over Secular Studies during the Early Middle Ages*. — Classical Journal 51 (1955-56) 111-117.

L'interprétation allégorique de la Bible, mise en honneur par les Pères de l'Église, a permis au moyen âge de se servir de divers textes bibliques en faveur ou contre l'étude des auteurs classiques païens. G. M.

VIIIe s. **1866.** D. Nicholl. *St Bede*. — Month 208 (1959) 259-266.

Bède le Vénérable n'est point un esprit brillant, original ou spéculatif. Sa grande valeur réside dans son profond attachement à la foi et à la morale catholiques, entretenu par une méditation soutenue des textes bibliques et des commentaires patristiques. G. M.

1867. H. Barré. *Marie et l'Église, du Vénérable Bède à saint Albert le Grand*. — Marie et l'Église, I (voir *Bull.* VIII, n° 1855) 58-143.

Cet article bien documenté rassemble et étudie les textes épars de la littérature du moyen âge concernant Marie, type de l'Église (typologie concrétisée par les trois termes *sponsa, mater, virgo*), la place et le rôle de Marie dans l'Église (*portio praecipua Ecclesiae, inter Christum et Ecclesiam, Christum coniungit Ecclesiae*), les principes d'interprétation scripturaire allant de Marie à l'Église et de l'Église à Marie. De nombreux auteurs et anonymes sont soigneusement examinés et classés. Pour le *Mariale* attribué à S. Albert le Grand voir désormais *Bull.* VII, n°s 1453 et 1454. C. V. P.

1868. L. Wallach. *The Epitaph of Alcuin: A Model of Carolingian Epigraphy.* — Speculum 30 (1955) 367-373.

L'épitaphe composée pour lui-même par Alcuin est certainement authentique, comme M. W. le prouve dans le commentaire qu'il en donne. Cette épitaphe, par ailleurs, fut reprise dans deux recueils d'inscriptions carolingiennes du IXe siècle (*Paris Nat. lat. 4841* et *4629*). Bien d'autres épitaphes l'utilisent. En fin de cet article, M. W. en donne une traduction anglaise. A. B.

1869. G. Ellard. *Alcuin Battling for Rome's Baptismal Rites.* — American Benedictine Review 4 (1953-54) 331-345.

Alcuin réussit pleinement à conserver la formule trinitaire dans l'administration du baptême. Il fut moins heureux en exigeant la triple immersion. Il croyait ainsi se conformer aux usages romains, tenant pour fausse la lettre authentique adressée par Grégoire le Grand à Léandre de Séville dans laquelle le pontife autorisait l'immersion unique. Alcuin pensait lutter par là contre l'adoptianisme espagnol, qui propageait le baptême par immersion unique.
G. M.

1870. G. Hocquard. *Quelques réflexions sur les idées politico-religieuses d'Alcuin.* — Bulletin des Facultés catholiques de Lyon 74 (1952) 13-30.

Pour Alcuin, la chrétienté carolingienne se présente comme une organisation avant tout temporelle, disposée de façon à donner aux hommes le bien-être humain et les avantages spirituels du message chrétien. L'empereur en est le chef responsable, mais sa tâche temporelle ne peut se réaliser que dans la mesure où il se conforme à l'enseignement et aux admonitions des détenteurs de l'autorité spirituelle. G. M.

1871. M. García-Pelayo. *El reino de Dios, arquetipo político* (Estudio sobre las formas políticas de la alta Edad Media). — Madrid, Revista de Occidente, 1958 ; in 8, xiii-228 p. et 7 pl. Pes. 90.

Le moyen âge chrétien a eu la ferme croyance que l'un des buts de l'ordre politique était de réaliser le royaume de Dieu sur terre et de restaurer l'ordre originel antérieur au péché. Cette croyance doit son origine à un ensemble d'idées, de normes, de règlements, constitutifs d'une situation dans laquelle aspects rigoureusement politiques et aspects religieux s'entremêlaient étroitement. De même que la politique était sacralisée, la religion était politisée. C'est l'époque de ce que l'on est convenu d'appeler l'augustinisme politique, cette propension d'absorber l'ordre naturel dans l'ordre surnaturel.

M. G.-P. consacre plusieurs chapitres aux sources, manifestations, antagonismes et tensions de cet important aspect de la structure politique médiévale.
G. M.

1872. P. Vignaux. *Philosophie au moyen âge* (Collection Armand Colin, ixe s. 323). — Paris, A. Colin, 1958 ; in 12, 224 p. Fr. 300.

Ce petit volume est une édition refondue de la *Pensée au moyen âge* de M. V. (Paris 1938). Si le mot « philosophie » est entré dans le titre, M. V. déclare ne

pas préjuger par là du caractère fondamental de cette « pensée ». Remarquons d'emblée le cadre chronologique de cette histoire : M. V. la fait commencer au moment où un autre esprit que celui de l'ère patristique s'affirme, lors des « renaissances » carolingienne et du XIIe siècle. A l'autre bout, M. V. mène le lecteur jusqu'au seuil du XVIe siècle, au moment où les prodromes de la Réforme se font de plus en plus nets et dénotent une autre orientation de la pensée, en même temps que se brise l'unité du christianisme occidental. M. V. a joint à cette plaquette une excellente bibliographie, brève mais donnant au lecteur le moyen d'étendre lui-même son information (répertoires, bulletins, collections). Il faut remarquer enfin que M. V. ne limite pas son horizon à la seule philosophie : les théologiens aussi bien que les mystiques défilent devant les yeux du lecteur, à côté des authentiques philosophes et des premiers scientifiques. C'est ainsi que le XIIe siècle est surtout dominé, selon M. V., par « quatre fondateurs » : Anselme, Abélard, Bernard de Clairvaux et Richard de Saint-Victor. Au XIIIe siècle, paraissent les précurseurs de la méthode scientifique : Robert Grosseteste et Roger Bacon, et les grands scolastiques : Bonaventure et Thomas d'Aquin ; au XIVe, Duns Scot et Guillaume d'Ockham. Mais, à côté de ces grands noms, M. V. donne l'importance requise à nombre d'autres : nous avons remarqué en particulier les exposés sur Maître Eckhart et la mystique spéculative, sur Jean de Ripa, sur Bradwardine. Cette synthèse est sans doute la meilleure en son genre sur la pensée du moyen âge. Il faut la recommander vivement à qui veut se faire une idée des multiples aspects que cette pensée a revêtus. F. V.

1873. G. Bonafede. *Saggi sulla filosofia medioevale* (Studi superiori). — Torino, Società Editrice Internazionale, 1951 ; in 8, IV-470 p. L. 1500.

1874. G. Bonafede. *Il pensiero francescano nel secolo XIII.* — Palermo, G. Mori, 1952 ; in 8, 343 p. L. 1700.

1875. G. Bonafede. *Storia della filosofia medioevale.* II edizione. — Caltanisetta, S. Sciascia, 1957 ; in 8, 416 p. L. 2200.

M. B. s'est déjà fait connaître par des travaux sur diverses questions relatives à la philosophie médiévale, sur Scot Érigène et Matthieu d'Aquasparta en particulier (voir *Bull.* VII, n° 1313 et VIII, n° 830). En voici d'autres, sur les écoles thomiste et franciscaine et sur l'argument ontologique de l'existence de Dieu (réunis dans le volume des *Saggi*), et sur la pensée franciscaine au XIIIe siècle. C'est dire qu'il était préparé à esquisser en une *Storia della filosofia medioevale* les grandes lignes de la philosophie de cette période. Son ouvrage, qui en est déjà à une seconde édition considérablement augmentée (la première date de 1945), se distingue par la clarté. Les chapitres mènent le lecteur de la philosophie chrétienne de l'âge patristique, avec saint Augustin comme figure centrale, à la scolastique. Il définit celle-ci comme la philosophie enseignée dans les écoles médiévales à propos de trois thèmes majeurs : Dieu, l'homme et le monde (p. 41). Cette conception très large lui permet d'ouvrir la période scolastique avec Scot Érigène. Plus tard viendront saint Anselme, Abélard, l'école de Chartres, les Victorins ; puis la philosophie arabe et juive, le XIIIe siècle avec les grands scolastiques dominicains et franciscains, l'averroïsme. Plus tard encore, l'auteur retient surtout Duns Scot et l'occamisme, et donne quelques notes sur la mystique spéculative du XIVe siècle qui, dit-il, clôt l'histoire de la philosophie médiévale. Un chapitre de synthese achève le volume, *La pedagogia nel Medioevo.* Chaque chapitre s'achève par une bibliographie, dont on regrettera peut-être le caractère vraiment fort sommaire, de seconde main

ou peu au courant des textes et des travaux existants en 1957, au moins en certains cas. On s'étonne aussi de voir saint Bernard étudié à propos de l'école de Chartres. Mais, tel quel, ce volume aidera bien des étudiants à pénétrer dans le monde de la philosophie médiévale. F. V.

1876. B. BISCHOFF. *Eine verschollene Einteilung der Wissenschaften.* — Archives Hist. doctr. littér. Moyen Age 25 (1958) 5-20.

Cette division des sciences disparue est celle qui range sept arts sous la physique, notamment l'arithmétique, l'astronomie, l'astrologie, la mécanique, la médecine, la géométrie et la musique. On la retrouve chez Raban Maur et Aldhelme de Malmesbury ; celui-ci, d'après son éditeur, l'aurait empruntée au *Liber Numerorum* attribué à Isidore de Séville. M. B. estime que la source plus directe d'Aldhelme doit provenir d'Irlande. A. B.

1877. W. H. STAHL. *Dominant Traditions in Early Medieval Latin Science.* — Isis 50 (1959) 95-124.

Il nous suffit de signaler la thèse générale défendue dans cette étude par M. S. : dans le domaine de l'astronomie et de la géographie, l'influence de Ptolémée a été nulle, peut-on dire, en Occident pendant les treize premiers siècles de l'ère chrétienne ; la science occidentale dépend entièrement du courant de littérature encyclopédique qui remonte à Varron et à Posidonius, et dont M. S. étudie trois représentants des plus influents : Martianus Capella, Macrobe et Chalcidius. Son exposé dépasse les limites de l'histoire des sciences et mérite de retenir l'attention de quiconque s'intéresse aux origines de la pensée médiévale, et en particulier au courant néoplatonicien. H. B.

1878. W. OHNSORGE. *Byzanz und das Abendland im 9. und 10. Jahrhundert. Zur Entwicklung des Kaiserbegriffes und der Staatsideologie.* — Saeculum 5 (1954) 194-220.

M. O. note comment Byzance, par ses conceptions politiques et son idéologie impériale, a contribué à la formation de l'empire carolingien et ottonien. G. M.

1879. W. A. ECKHARDT. *Zur Überlieferung des Pariser Konzils von 825.* — Zeitschr. Kirchengesch. 65 (1953-54) 126-128.

Pour son édition des actes du concile de Paris de 825, A. WERMINGHOFF (*Concilia Aevi Karolini* I, 2, Hannover-Leipzig 1908, nº 44, p. 473 sv.) ne disposait que de *Paris Nat. lat. 1597 A*. M. E. décrit présentement un second manuscrit, *Berlin Staatsbibl lat. F. 626*, qui apporte certaines variantes mineures, confirme des corrections apportées par W. au texte du manuscrit parisien ou au contraire renforce la version de ce dernier. G. M.

1880. D. RUPRECHT. *Tristitia. Wortschatz und Vorstellung in den althochdeutschen Sprachdenkmälern* (Palaestra, 227). — Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1959 ; in 8, 150 p.

Étude philologique sur les termes que l'ancien haut-allemand employait pour désigner la tristesse et les vices apparentés. On sait que pour le moyen âge

la tristesse prenait place dans la série des vices capitaux. M. R. nous le rappelle en commençant son étude. Cassien, Grégoire le Grand, Isidore de Séville, d'autres encore, exposent ce que l'on entend par tristesse et quelles formes elle peut prendre. M. R. étudie les différents termes employés pour rendre le latin *tristitia* et les vices connexes : *anxietas*, *pusillanimitas*, *desperatio* et la *tristitia utilis*, la componction. Une dernière partie examine comment cette notion spécifiquement chrétienne de la tristesse s'est exprimée dans des œuvres comme le *Heliand*, le Livre des évangiles d'Otfried, le Psautier de Notker, et dans la catéchétique du temps. A. B.

1881. K. PREISENDANZ. *Reginbert von der Reichenau. Aus Bibliothek und Skriptorium des Inselklosters.* — Neue Heidelberger Jahrbücher, neue Folge (1952-53) 1-49.

M. P. s'interroge d'abord sur l'identité et l'activité de Reginbert, moine de Reichenau, qui fut scribe de son monastère sous quatre abbés différents et mourut vers 847. Il a dressé en 821-22 un catalogue des manuscrits de son monastère. Il n'en existe plus que des copies partielles, qui permettent néanmoins de se faire une idée assez exacte de l'ampleur de cette bibliothèque abbatiale. Plusieurs manuscrits ont été copiés par Reginbert ou sous sa direction ; mais beaucoup proviennent d'autres *scriptoria*, surtout de celui de Constance. G. M.

1882. B. BLUMENKRANZ. *Un pamphlet juif médio-latin de polémique antichrétienne.* — Revue Hist. Philos. relig. 34 (1954) 401-413.

Il ne nous reste guère d'écrits juifs de polémique contre les chrétiens : le réemploi du parchemin ou le feu des bûchers les ont fait disparaître. Ce fait a invité M. B. à composer un « faux vrai ». Utilisant les lettres de Paul Alvare de Cordoue (PL 121, 478-514), que le P. J. Madoz a rééditées naguère (voir *Bull.* V, nº 892), il nous donne en latin et en traduction française ce qu'aurait dû être pareil pamphlet, écrit soi-disant par Bodo-Éléazar, dont ces lettres font mention. « Chaque idée, chaque argument proféré, chaque mot employé, et jusqu'aux tournures des phrases, sont bien de la main d'un polémiste juif du milieu du IXᵉ siècle » (p. 401). A. B.

1883. J. WOLLASCH. *Zu den persönlichen Notizen des Heiricus von S. Germain d'Auxerre.* — Deutsches Archiv Erforsch. Mittelalt. 15 (1959) 211-226.

Examinant soigneusement les notes marginales autographes du manuscrit *Melk 412* (*370 G 32*) de Héric, moine de Saint-Germain d'Auxerre (éditées dans MGH, Ep. 6, 1, *Epistolae variorum*, nº 25), M. W. y trouve l'occasion de préciser certaines dates de la vie du moine : il fut obligé par l'abbé Carloman de s'exiler à Moutiers-Grandval en Suisse, le 26 mai 866 et dut y rester jusqu'en 870 ou 873. A. B.

1884. G. VISMARA. *Impium foedus. La illiceità delle alleanze con gli infedeli nella Respublica christiana medioevale* (Estratto dagli *Studi Urbinati* 1948-50). — Milano, A. Giuffré, 1950 ; in 8, p. 109-209.

Les alliances d'un prince chrétien avec les infidèles étaient considérées au moyen âge comme illicites et faisaient encourir l'excommunication. Pour un

Jean VIII († 882) comme pour un Innocent IV († 1254), la solidarité entre états chrétiens n'était pas seulement sanctionnée par une loi morale, mais considérée comme de droit divin. Ils transféraient sur le plan des relations internationales les vues pauliniennes sur les rapports entre membres du corps mystique. Néanmoins toute relation sans caractère politique restait licite et était même favorisée, comme garantie d'un état de paix. G. M.

1885. H. FURMANN. *Die pseudoisidorischen Fälschungen und die Synode von Hohenaltheim (916).* — Zeitschr. bayer. Landesgesch. 20 (1957) 136-151. Xe s.

M. F. reprend le sujet traité récemment par M. M. Hellmann (voir *Bull.* VIII, no 989). Par une étude minutieuse des sources des décrets synodaux de Hohenaltheim, il veut ramener à des proportions beaucoup plus modestes l'influence exercée sur ce concile par les textes pseudo-isidoriens. H. B.

1886. G. DE POERCK. *Le sermon bilingue sur Jonas du manuscrit Valenciennes 521 (475).* — Romanica Gandensia 4 (1956) 31-66.

M. De P. présente et publie le texte de ce sermon, où se mêlent curieusement et de façon unique latin et français, notations tachygraphiques et graphies en clair. D'un auteur inconnu, il s'inspire du commentaire hiéronymien sur Jonas. Il aurait été prononcé à l'abbaye de Saint-Amand (Elnone) au plus tôt le mercredi des cendres 938, et plus probablement au cours des douze années suivantes. G. M.

1887. W. ULLMANN. *The Origins of the « Ottonianum ».* — Cambridge histor. Journal 11 (1953-55) 114-128.

Le fameux *Privilegium Ottonis*, conservé aux Archives vaticanes, confirme dans sa première partie les donations carolingiennes au Saint-Siège, mais apporte dans sa seconde partie de sévères restrictions au pouvoir pontifical et exige du pape-élu un serment de fidélité à l'empereur avant sa consécration. D'une étude interne de ce document il apparaît nettement qu'il ne reproduit pas le *Privilegium* délivré par Othon à Jean XII le 13 février 962, mais celui qui lui fut substitué en décembre 963, quand par autorité impériale le pontife régnant fut remplacé par Léon VIII. La première partie et l'eschatocole de ce « faux » sont néanmoins repris au *Privilegium* original, dont le point de départ est à chercher dans des actes analogues du IXe siècle, le *Ludovicianum* (817) et le *Lotharianum* (824). G. M.

1888. G. ARNALDI. *Liutprando e l'idea di Roma nell'Alto Medioevo.* — Archivio Società romana Storia patria 79 (1956) 23-34.

Des écrits de Liutprand, évêque de Crémone, il apparaît que, si Rome jouissait encore à l'époque du haut moyen âge d'une certaine considération, c'était uniquement comme lieu du martyre des princes des apôtres. G. M.

1889. W. LANGE. *Studien zur christlichen Dichtung der Nordgermanen, 1000-1200* (Palaestra, 222). — Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1958 ; in 8, 303 p. Mk. 30. XIe s.

L'Islande est le seul pays germanique où, dès la conversion au christianisme, la foi nouvelle s'est exprimée en poésie. De là l'intérêt de cette littérature pour

savoir ce que représentait aux yeux de ces néophytes la nouvelle religion et les vérités qu'ils en avaient assimilées. L'étude de M. L. se divise en deux parties. Une première fait le relevé des pièces du dossier, depuis Hallfred (970-1007), scalde de la cour d'Olaf de Norvège, type du converti superficiel, jusqu'à Einarr Skúlason (né vers 1090 en Islande), le poète religieux le plus important du XIIe siècle, et la *Leidarvísan*, poésie strophique de la seconde moitié de ce même siècle, où l'on retrouve une allusion à la « Lettre tombée du ciel » sur la célébration du dimanche, qui jouit d'une si grande vogue et fut fort répandue dans l'Occident chrétien.

Dans la seconde partie M. L. s'efforce de synthétiser les données fournies par ces pièces. Dieu est reconnu comme créateur, maître du monde, des hommes et des anges ; le Christ également et à peu près avec les mêmes attributions que Dieu ; la sainte Vierge n'est guère connue, — personne ne porte son nom, — le diable est ignoré : la poésie ne connaît même pas de nom pour le désigner. L'introduction du christianisme vers l'an 1000 n'a toutefois pas produit en Islande une brisure nette avec les temps antérieurs. Longtemps la poésie profane reste en honneur à côté de la poésie religieuse et celle-ci ne connaît un regain de faveur que vers 1050, lors de la fondation de monastères bénédictins et de chanoines réguliers de S. Augustin ; par contre, aucun ordre mendiant ne s'y établit. Au point de vue philologique cette époque témoigne d'un grand enrichissement du vocabulaire, d'origine anglaise, allemande et aussi irlandaise.

A. B.

1890. F. KEMPF S. J. *Die päpstliche Gewalt in der mittelalterlichen Welt. Eine Auseinandersetzung mit Walter Ullmann.* — Saggi storici intorno al Papato (voir *Bull.* VIII, nº 1810) 117-170.

D'après W. Ullmann (voir *Bull.* VII, nº 1683), l'idée hiérocratique seule aurait animé la politique pontificale au moyen âge. Avec Grégoire VII elle devint système de gouvernement et fut exploitée à fond au milieu du XIIe siècle. Sauf quelques raffinements techniques et idéologiques elle se maintint inchangée jusqu'au XIVe siècle.

Le P.K. soumet à une critique serrée les affirmations d'Ullmann tant pour la période antérieure à Grégoire VII que pour celle qui lui fait suite. Il ne peut admettre qu'avant Innocent IV la papauté ait œuvré exclusivement dans le sens des idées hiérocratiques. En effet l'Église s'est souvent inspirée, pour son système de gouvernement, des idées des penseurs contemporains qui lui étaient fidèles. Or les idées hiérocratiques n'ont pu être admises au moyen âge que lorsque l'Occident chrétien fut véritablement constitué dans son organisation complexe. La position du P.K. rejoint assez bien celle défendue aussi par Mgr M. Maccarrone.

G. M.

1891. R. MAYNE. *East and West in 1054.* — Cambridge histor. Journal 11 (1953-55) 133-148.

Pour M. M. le schisme de 1054, — dont l'importance est discutée par les historiens, — apparaît moins comme un chapitre de l'histoire diplomatique romano-byzantine que comme un épisode de trois histoires séparées, celles de Byzance, de Rome et des Normands. L'attitude de Michel Cérulaire fut surtout politique et s'inspira de son opposition au césaropapisme byzantin. Pour le cardinal Humbert, dont M.M. soutient la validité de l'excommunication portée contre le pa-

triarche, c'étaient avant tout des questions relevant du gouvernement ecclésiastique et de la théologie qui étaient en jeu. Enfin les invasions des Normands en Italie facilitèrent l'entente entre Rome et l'empereur byzantin. G. M.

1892. L. Salvatorelli. *Le idee ierocratiche dei pontefici da Gregorio VII ad Innocenzo III.* — Miscellanea in onore di Roberto Cessi (Storia e letteratura, 71-73. — Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1958 ; 3 vol. in 8 ; LXXVII-424, 518 et 403 p.) I, 171-190.

De Grégoire VII à Innocent III le pouvoir temporel n'est plus considéré comme un mal nécessaire mais comme un bien inférieur, portion de cette perfection divine transmise par Dieu et le Christ à leurs vicaires sur terre, Pierre et ses successeurs. En cette vue réside le sens profond de l'*utraque potestas* ou de l'*uterque gladius*, réclamés par ces pontifes. G. M.

1893. G. Wolf. *Zur Person Wenrichs von Trier und zur Datierung seiner Schrift (Lib. de lite 1, 280 ff.).* — Zeitschr. Gesch. Oberrheins 103 (1955) 638-644.

Parmi les écrits antigrégoriens, la lettre de Wenrich de Trèves, composée au nom de Thierry de Verdun, occupe une place éminente tant par l'élégance de son style que par son excellente récapitulation des griefs portés contre Grégoire VII. Sur la personne de Wenrich on ne sait rien de certain, si ce n'est qu'il fut écolâtre à Trèves. Sa lettre a été rédigée entre juin 1080 et juillet-août 1081. G. M.

1894. M. Rosati. *La teologia sacramentaria nella lotta contre la simonia e l'investitura laica del secolo XI.* — Tolentino, Tipogr. S. Nicola, 1951 ; in 8, 103 p.

M. R. étudie, du point de vue dogmatique, la controverse du XIe siècle sur la validité des sacrements administrés par des prêtres ou des évêques simoniaques. Après un exposé des prémisses et du cadre historique de cette polémique, il expose comment les réformateurs ecclésiastiques et laïcs de l'époque ont, dans leurs traités, distingué entre le pouvoir et l'exercice de l'ordre, ce qu'ils ont exigé chez le ministre du sacrement pour qu'il puisse validement le conférer, comment ils ont compris que les sacrements étaient du Christ et de l'Église. De cette étude il apparaît qu'aucune doctrine cohérente et systématique n'existait alors sur la validité des ordinations conférées par des simoniaques et des schismatiques. Le concile de Plaisance (1095) allait légiférer en ce domaine. G. M.

1895. Ch. Dereine. *La spiritualité « apostolique » des premiers fondateurs d'Affligem (1083-1100).* — Revue Hist. ecclés. 54 (1959) 41-65.

Grâce aux documents du temps, M. D. peut restituer la forme primitive de l'idéal des premiers fondateurs d'Affligem, à savoir un retour à l'austérité de la vie des premiers temps de l'Église. D'abord la solitude, en réaction contre de nombreuses abbayes du type cénobitique ; ensuite l'hospitalité, l'accueil et la protection des voyageurs et le soin des pauvres ; enfin la pauvreté, basée sur le travail manuel, la suppression de tout luxe, le renoncement aux biens ecclésiastiques et séculiers. Bientôt cependant ce genre de vie plus austère, plus érémitique, prôné par le moine Fulgence, fut remplacé par le retour aux coutumes du monachisme traditionnel. O. L.

1896. P. Charamis. *Aims of the Medieval Crusades and How they Were Viewed by Byzantium.* — Church History 21 (1952) 123-134.

Les empereurs byzantins, en compensation de l'aide que devaient leur apporter les croisés dans la lutte contre leurs adversaires ottomans et autres, se montraient disposés à entrer dans les vues de Rome pour mettre fin au schisme. Mais c'était contre le vœu de la majorité de leur clergé et de leur peuple. De là, à Byzance, des dissensions internes et une haine accrue contre les Latins, aux vastes ambitions. Aussi la croisade, qui devait être un ferment d'unité pour la chrétienté, allait, au cours de son développement, devenir une nouvelle source de désunion entre Latins et Grecs. G. M.

1897. A. Stoelen O. Carth. *Les commentaires scripturaires attribués à Bruno le Chartreux.* — Rech. Théol. anc. méd. 25 (1958) 177-247.

L'Expositio in psalmos (PL 152, 637-1420) et l'*Expositio in omnes epistolas Pauli* (PL 153, 13-566) sont-elles bien l'œuvre de saint Bruno († 1101), le fondateur des chartreux ? Dom S. n'entend pas encore démontrer positivement leur authenticité, mais il tient d'abord à réfuter A. Landgraf qui l'a niée. Il commence par rappeler l'etat de la tradition manuscrite : du Commentaire sur les psaumes il ne reste que le seul *Grenoble 240* ; du Commentaire sur saint Paul il subsiste 22 témoins, dont aucun d'ailleurs n'a le texte intégral. Après avoir éliminé la candidature de Jean de Tours et de Radulphe de Laon (ou de Radulphe de Flaix), le savant érudit en arrive à la thèse de Landgraf : selon celui-ci, le Commentaire sur saint Paul ne peut être l'œuvre de saint Bruno parce que, dans une trentaine de cas, il y a contradiction entre les deux commentaires quand il s'agit d'expliquer un même texte ; et puisque le Commentaire sur les psaumes est certainement l'œuvre de Bruno, il ne peut en être de même du Commentaire sur saint Paul. L'argument est d'autant plus sérieux que les deux commentaires sont sensiblement de la même époque : fin du XIe ou début du XIIe siècle. Dom S. s'est imposé le travail d'étudier chacun des cas de prétendue contradiction ; il n'y a aucune contradiction, ni lorsque le Commentaire sur Saint Paul explique un texte cité dans le Commentaire sur les psaumes, ni lorsque le Commentaire sur les psaumes renvoie à un texte de saint Paul. On le comprendra aisément : il est impossible de résumer une telle enquête. Landgraf avait aussi fait état de l'époque de composition des deux commentaires en se basant sur les positions doctrinales des deux écrits concernant cinq points. Ici encore dom S. examine patiemment chaque cas en particulier. En toute cette étude, on ne fait qu'admirer la parfaite connaissance que l'auteur possède du texte des deux commentaires et le soin extrême avec lequel il a voulu atteindre l'adversaire jusqu'en ses derniers retranchements. O. L.

1898. J. Gross. *Bruno der Kartäuser und der Augustinismus.* — Augustiniana 9 (1959) 78-92.

Connaissant la thèse de A. Landgraf niant l'authenticité du Commentaire sur les épîtres pauliennes attribué à Bruno le Chartreux (voir *Bull.* VIII, nº 1897), M. G. compare certaines positions de ce commentaire avec celles du Commentaire sur les psaumes dont l'authenticité est garantie. Il a pris comme terme de comparaison la doctrine des deux écrits sur le péché originel et les questions connexes (état de justice originelle, droits du démon sur l'humanité pécheresse, détérioration du libre arbitre après le péché, sort des enfants morts sans baptême).

Il existe une telle ressemblance entre les deux écrits que M. G. y voit un indice sérieux de l'authencité de chacun d'eux. Tout en reconnaissant une dépendance intime de saint Bruno à l'égard de saint Augustin, M.G. a cependant soin de noter que le disciple ne partage pas le pessimisme du saint docteur.

Les pages consacrées à l'identité d'auteur sont suggestives ; mais la confrontation des textes devrait être faite d'une manière plus précise encore. Car tous les théologiens du temps partageaient les vues de saint Augustin, et dès lors deux auteurs différents pouvaient être d'accord sur ce point de doctrine, sans même se connaître. Mais il importerait avant tout de repérer dans les deux commentaires des formules intimement apparentées qui ne se rencontrent pas chez saint Augustin. C'est par ces menus détails d'ordre littéraire qu'on s'approchera davantage de la solution du problème. O. L.

1899. A. M. Landgraf. *Essentia et vires motivae scholasticae nascentis.* — Divinitas 2 (1958) 225-241.

Vue d'ensemble sur les caractéristiques de la « Frühscholastik », s'étendant de saint Anselme de Cantorbéry à l'époque d'Alexandre de Halès. La scolastique naissante ne se définit point par une idée dominante, mais par une méthode nouvelle : avec Pierre Abélard on utilise la dialectique et le raisonnement pour une intelligence humaine du donné révélé. A côté de la théologie monastique, qui vise à la sanctification du moine, on voit surgir une théologie enseignée publiquement pour l'instruction du clergé. Le texte de base est la Bible, mais les maîtres introduisent dans leurs commentaires des questions théologiques (L. cite Abélard ; mais on sait que le procédé a été pratiqué déjà par Anselme de Laon). Le mérite de la scolastique naissante, conclut L., a été de maintenir la tradition patristique. O. L.

1900. R. Haubst. *Das hoch- und spätmittelalterliche « Cur Deus homo ? ».* — Münchener theol. Zeitschr. 6 (1955) 302-312.

Étudiant l'opinion des théologiens médiévaux depuis S. Anselme sur la cause finale de l'incarnation, M. H. peut établir que l'hypothèse scotiste de l'incarnation indépendante du péché de l'homme a été formulée bien avant Duns Scot. G. M.

1901. A. Emmen O. F. M. *De betekenis van St. Anselmus voor de Onbevlekte Ontvangenis.* — Studia cathol. 29 (1954) 249-262.

S. Anselme fut regardé longtemps comme un tenant de l'immaculée conception. Cela est dû au fait qu'on lui attribua deux ouvrages favorables à cette thèse, mais qui ne sont pas de sa plume : le *Tractatus de conceptione S.Mariae* d'Eadmer et l'*Epistola ad coepiscopos Angliae.* Mais indirectement il a certainement contribué à l'élaboration de cette doctrine par son *De conceptu virginali* et son influence sur Duns Scot. A. B.

1902. J. Leclercq O. S. B. *Richesses spirituelles du XIIe siècle.* — Vie spirituelle 50 (1959) 298-305. XIIe s.

Bonne vue d'ensemble sur la théologie spirituelle du XIIe siècle, où défilent les moines noirs scrutant le dogme, les moines blancs avant tout mystiques, Guillaume de Saint-Thierry le théologien, les chanoines réguliers et spécialement l'école de Saint-Victor d'allure plus philosophique. O. L.

1903. E. Bertola. *Il socratismo cristiano nel XII secolo.* — Rivista Filos. neo-scolast. 51 (1959) 252-264.

De nombreux traités clunisiens, cisterciens et victorins du XIIe siècle ont emprunté à la philosophie de Socrate son antiphysicisme, sa conviction que la connaissance de soi est beaucoup plus importante pour l'homme que celle du monde entier. Mais ils christianisèrent cet aspect de la connaissance de l'homme, en le rapportant et en le soumettant à Dieu. Pour certains le « cognosce te ipsum » recueilli par Socrate de l'oracle de Delphes était même un thème biblique et chrétien, car inclus dans le Cantique des Cantiques. G. M.

1904. R. Blomme. *La doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première moitié du XIIe siècle* (Universitas catholica Lovaniensis, Dissertationes ad gradum magistri in Facultate theologica vel in Facultate iuris canonici consequendum scriptae, Series III, 6). — Louvain, Publications universitaires, 1958 ; in 8, xii-385 p. Fr. 390.

Le sujet auquel s'est consacré M. B. est assez restreint : la notion du péché pendant un demi-siècle à peine, à savoir dans les trois écoles du temps : celles d'Anselme de Laon, de Pierre Abélard, de Hugues de Saint-Victor. L'école d'Anselme de Laon lui était accessible grâce aux nombreux textes édités au cours de ces dernières années : M. B. en a extrait les moindres données avec un soin presque méticuleux. Le butin recueilli est assez maigre : à cette époque, on ne s'intéressait guère à la morale; le péché était envisagé en tant que mal ontologique et considéré sous son aspect extérieur d'infraction plus ou moins grave de la loi, méritant telle peine canonique. On peut toutefois discerner un certain souci d'intériosisation; tel le souci de distinguer entre suggestion, délectation, consentement, tels aussi quelques aperçus sur l'imputabilité, l'intention ; mais ce n'étaient que de faibles lueurs. Bref, « l'étude (de cette époque) se termine par un constat de carence » (p. 86).

Celle consacrée à Pierre Abélard est d'autant plus instructive. Comme on le sait, Abélard réagit violemment contre toute morale objective ; le péché consiste, non dans l'acte externe, mais uniquement dans l'intention qui y préside. Cependant, comme tout novateur, Pierre a de ces outrances de langage qui, en un sens, sont des erreurs et en tout cas risquent d'être mal comprises. Pour rendre fidèlement sa pensée, M. B. s'est livré à une exégèse presque minutieuse des textes. Le langage du maître recouvrait nombre d'équivoques. Ne dit-on pas : « je n'avais pas l'intention de mal faire » ou : « je n'avais pas conscience de mal faire » ? Autres formules ambiguës : le péché est dans le consentement, dans le mépris de Dieu ; il est volontaire, il est une volonté mauvaise, un mouvement de concupiscence. M. B. montre très bien que les formules de Pierre Abélard manquent souvent de précision et d'ailleurs varient selon les besoins de la polémique. Quel fut le sort de ses idées ? Abélard eut des disciples en maître Herman, auteur de l'*Epitome theologiae christianae*, dans les *Sententiae Parisienses*, dans l'*Ysagoge*, les *Sententiae Florianenses* et le *Commentarius Cantabrigiensis* ; mais ces disciples s'efforcèrent d'éviter les formules trop risquées. Pierre Abélard eut d'ailleurs dans Guillaume de Saint-Thierry et l'*Excerptor* des adversaires qui préparèrent sa condamnation au concile de Sens (1140). M. B. conclut : « Si Abélard a rencontré de l'opposition, celle-ci fut pour une bonne part due à l'incompréhension... ; les adversaires avaient une tout autre problématique que lui » (p. 339).

M. B. s'attache enfin à l'école de Saint-Victor. Mais il constate que ni Hugues de Saint-Victor, ni l'auteur de la *Summa Sententiarum* ne s'intéressent grandement au problème du péché. Il faut en dire autant de l'école de Chartres, à laquelle M. B. consacre les dernières pages de son livre. Le lecteur s'étonnera peut-être qu'un travail aussi considérable n'arrive qu'à des résultats relativement peu importants. C'est le moment de rappeler que le mérite d'un historien ne se mesure pas à l'importance de ses découvertes, mais à la manière dont il s'est acquitté de son métier d'historien. Quand on a eu, comme M. B., la patience d'inventorier toutes les pièces du dossier et qu'on les a examinées avec un souci constant d'impartialité et de précision, on peut dire qu'on a bien mérité de la science historique et que, par exemple, ceux qui veulent étudier Pierre Abélard ne pourront se dispenser de lire son ouvrage. O. L.

1905. J. DOLCH. *Lehrplanfragen in der Frühscholastik.* — Philos. Jahrb. 63 (1954) 433-444.

M. D. expose d'abord le plan d'étude des arts libéraux d'Honorius d'Autun. Il cite ensuite Hugues de Saint-Victor, pour qui aucun savoir n'est à rejeter. Considérée à cette époque comme une introduction à la connaissance des Écritures, l'étude des arts libéraux constituait aussi pour certains esprits une fin en soi. G. M.

1906. G. ZANETTI. *Carattere canonico dell' « aequitas » nella letteratura civilistica preirneriana.* — Rivista Storia Diritto ital. 26-27 (1953-54) 227-245.

La période antérieure à Irnerius († 1125) se différencie de celle de la renaissance juridique qui la suivit, par la prééminence accordée à l'équité sur le droit strict. Prééminence véritablement rationnelle et scientifique, basée sur de profonds motifs éthico-religieux, élaborée à partir d'une doctrine intimement pétrie de principes théologiques, d'un grand idéalisme, influencée d'une manière évidente par les prescriptions canoniques. G. M.

1907. E. KLEINEIDAM. *De triplici libertate. Anselm von Laon oder Bernhard von Clairvaux?* — Cîteaux 11 (1960) 56-62.

Dans *Rouen A.307*, f. 220v, on lit la sentence *Tres sunt libertates*, éditée dans notre *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, V (Gembloux 1959), p. 87, et présentée comme étant « probablement » d'Anselme de Laon. M. K. hésite à se rendre à cette hypothèse, car cette sentence ne se retrouve dans aucune des sommes théologiques de l'école d'Anselme. Nous pourrions répondre que dans le *Liber pancrisis* se rencontrent onze sentences attribuées nommément à Anselme de Laon et qui ne sont conservées dans aucune de ces sommes (voir les sentences 35, 37, 39, 51, 52, 53, 56, 62, 86, 91, 92 du tome V cité plus haut de *Psychologie et morale*). D'autre part, il faut avouer — ce qui ne plaide certes pas en faveur de l'authenticité anselmienne — que la dite sentence ne se lit que dans un seul des nombreux manuscrits qui ont conservé les sentences d'Anselme (à savoir celui de Rouen) et cela dans un contexte où l'on ne lit aucune sentence plus ou moins anselmienne. Mais il y a plus : M. K. souligne l'intime parenté qui relie cette sentence au *De gratia et libero arbitrio* de saint Bernard (PL 182, 1005-1010) ; parenté incontestable. Il faudra cependant préciser : comme les auteurs

des florilèges respectent — on peut dire toujours — la teneur des sentences qu'ils transcrivent, on peut conclure que l'auteur du florilège a eu sous les yeux, pour le copier, non pas l'ouvrage même de saint Bernard, mais un auteur qui l'a résumé ; le texte du saint docteur est en effet beaucoup plus long que celui que nous avons transcrit du manuscrit de Rouen. O. L.

1908. H. V. White. *Pontius of Cluny, the Curia Romana and the End of Gregorianism in Rome.* — Church History 27 (1958) 195-219.

D'après M.W. le jugement défavorable porté sur le gouvernement de l'abbé de Cluny Ponce de Melgueil (1109-1122) serait à réviser, car il provient de ses adversaires personnels, Bernard de Clairvaux et Pierre le Vénérable. Sa disgrâce et sa condamnation ne peuvent se comprendre que replacées dans l'ensemble des événements vécus par la curie romaine de 1112 à 1130. Ponce serait la première victime de cette révolution qui, avec l'avènement d'Honorius II, consacra la fin de la papauté grégorienne à Rome et celle de l'ancienne tradition monastique en Occident. Le tort du successeur des grands abbés aurait été de ne pas s'être adapté aux circonstances nouvelles et d'être resté attaché à l'ancien Cluny.

G. M.

1909. J. G. Rowe. *The Papacy and the Greeks (1122-1153).* — Church History 28 (1959) 115-130, 310-327.

La tension grandissante entre l'Église d'Occident et l'Église d'Orient depuis le concordat de Worms (1122) jusqu'à la mort d'Eugène III (1153) ne s'explique pas seulement par les croisades et l'établissement d'états latins en Syrie-Palestine ; elle résulte aussi de ce drame politique qui a l'Italie du Sud pour enjeu et la papauté, les Normands, les Germains et les Grecs pour principaux protagonistes. Dans cette atmosphère de mutuelle suspicion peu de progrès pouvait être réalisé dans la voie d'une réconciliation entre Rome et Constantinople. G. M.

1910. D. S. Santa. *La spiritualità di S. Norberto.* — Analecta Praemonstr. 35 (1959) 15-55.

La première partie de cette bonne étude rappelle les étapes de la vie de saint Norbert depuis sa conversion et son apostolat itinérant sous la direction de la hiérarchie jusqu'à son entrée à Prémontré. La seconde partie décrit l'idéal de perfection qu'il veut pour sa communauté : acceptation de la règle de saint Augustin, fidélité à la profession canoniale et au genre de vie des apôtres ; idéal qui se traduit par l'humilité, la prière, la pauvreté, la mortification, le silence et la charité envers le prochain. O. L.

1911. L. Bataillon O. P. *Aristoteles Latinus. Compléments.* — Bulletin de la Société internationale pour l'Étude de la Philosophie médiévale 1 (1959) 115-124.

En recherchant les manuscrits en vue de l'édition critique des œuvres de saint Thomas, le P. B., de la section française de la Commission léonine, a rencontré par hasard nombre de traductions d'Aristote non encore signalées dans l'*Aristoteles Latinus*. Il en dresse une liste imposante, conscient d'ailleurs des lacunes de l'information. Utile complément à l'*Aristoteles Latinus* (voir *Bull.* VII, nº 993).

Nous aimons à saluer, à cette occasion, un nouveau *Bulletin* qui rendra de grands services, si les médiévistes veulent y collaborer. Dans ce premier fascicule, on trouvera de nombreuses notices sur les institutions ou associations adonnées spécialement à l'étude de la pensée médiévale, de même la liste des nombreux médiévistes (avec indication de leur adresse) qui ont envoyé des renseignements au secrétariat de la Société et la liste des éditions ou des études qu'ils préparent. Il est essentiel que les médiévistes multiplient leurs relations scientifiques : bien des fois deux érudits préparent une même édition critique ou entreprennent l'étude d'un même sujet. O. L.

1912. N. VILAIN. *Prescription et bonne foi, du Décret de Gratien (1140) à Jean d'André († 1348).* — Traditio 14 (1958) 121-189.

Il s'agit de la bonne foi requise pour la validité de la prescription acquisitive (*usucapio*) ou extinctive (libératrice). Appuyé sur une abondante et solide information, M. V. analyse la doctrine des canonistes, des théologiens et des romanistes depuis le Décret de Gratien (1140) jusqu'à Jean d'André († 1348), le dernier représentant de l'époque classique du droit canonique. Les sources de la doctrine canonique sur la prescription sont à chercher chez les romanistes du XIIe siècle, attachés surtout à l'exégèse du code de Justinien. C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre le Décret de Gratien, qui ne fait encore aucune allusion à la bonne foi. Les principes de l'exigence positive de la bonne foi dans la prescription et de la nécessité de la permanence de cette bonne foi pendant tout le cours de la prescription sont le fait de la doctrine canonique du milieu du XIIe siècle (Rufin, Étienne de Tournai) ; mais leur première sanction légale est l'œuvre du pape Innocent III (1198-1216), lequel convoqua le concile du Latran de 1215 et y promulgua le canon *Quoniam omne*. Ces nouveaux principes avaient d'ailleurs trouvé dès 1170-1180 de nombreux défenseurs parmi les canonistes et ensuite chez les théologiens (Pierre le Chantre, Robert de Courçon). Le canon *Quoniam omne* affirme la nécessité de la bonne foi continue dans la prescription. Mais vaut-il aussi pour l'*usucapio* ? Des canonistes l'admettaient, tels Huguccio, l'auteur de la Glose Palatine. Cependant avant Jean d'André aucun canoniste, aucun théologien, ni aucun romaniste n'a appliqué les nouveaux principes à toute prescription ; aucun d'entre eux n'a songé à assimiler tout prescrivant à un possesseur. Telles sont les grandes lignes de l'étude de M. V., remarquable par sa clarté et une solide érudition. Un petit détail pratique : le débutant en histoire canonique trouvera, p. 124-127, la liste des décrétistes et décrétalistes avec la date de leurs ouvrages. O. L.

1913. G. LE BRAS. *Le droit classique de l'Église contre la puissance arbitraire.* — Rivista Storia Diritto ital. 26-27 (1953-54) 25-37.

L'Église, pendant l'âge classique de son droit, de 1140 à 1378, a non seulement dressé des barrières stables contre l'omnipotence de l'État ; elle s'est aussi défendue elle-même contre les tentations d'arbitraire. G. M.

1914. O. LOTTIN O. S. B. *Quelques recueils d'écrits attribués à Hugues de Saint-Victor.* — Rech. Théol. anc. méd. 25 (1958) 248-284.

Poursuivant l'enquête menée par M. R. Baron (voir *Bull.* VIII, no 162), nous présentons les recueils contenus dans *Bruges Ville 153, Douai 371* et *Metz 1230* (*collection Salis 80*), qui, à côté d'œuvres plus ou moins amples de Hugues de

Saint-Victor, contiennent nombre de *Miscellanea* du maître victorin. On peut en déduire que seuls les deux premiers livres des *Miscellanea* reproduits dans PL 177 sont authentiques, que le texte biblique introduisant chaque pièce est originel, mais que le titre qui résume la pièce ne l'est pas. J'ai analysé ensuite le florilège d'*Évreux 19* (ou *Rouen 553*) contenant des pièces qu'il faut attribuer à Hugues. O. L.

1915. D. VAN DEN EYNDE O. F. M. *Notice littéraire sur les « Institutiones in decalogum » de Hugues de Saint-Victor.* — Antonianum 34 (1959) 449-458.

Le P. V. d. E. compare le contenu de l'opuscule *Institutiones in decalogum* de Hugues de Saint-Victor (PL 176, 9-15) avec les sentences dites *Sententiae Anselmi* : pour l'explication des quatre premiers commandements, il est clair que l'opuscule hugonien développe les *Sententiae Anselmi*. Dans son *De sacramentis*, Hugues remplace l'exposé de ces *Sententiae* par son propre texte des *Institutiones*, mais il conserve les textes des *Sententiae Anselmi* pour l'explication des six autres commandements. Avec sa précision habituelle, le P. V. d. E. établit l'ordre suivant : les *Notulae in Exodum* (PL 175, 61-74), les *Sententiae de divinitate* (son cours inédit de théologie par son élève Laurent), les *Institutiones in decalogum* dont il est question ici, le *Dialogus de scripturis et scriptoribus sacris*. O. L.

1916. L. CALONGHI. *La scienza e la classificazione delle scienze in Ugo di S. Vittore* (Pont. Athenaeum Salesianum, Facultas philosophica, Theses ad lauream, 41). — Torino, Scuola grafica salesiana, 1956 ; in 8, 72 p.

Cette dissertation n'a pas la prétention de révolutionner nos connaissances sur Hugues de Saint-Victor. M. C. présente d'abord une synthèse claire sur la science en général, telle que la concevait le grand Victorin, ce qui la distingue des autres connaissances d'ordre naturel, de la foi surnaturelle, de la connaissance mystique. M. C. s'attache ensuite à la classification des sciences : la science théorique, comprenant la théologie, la mathématique (arithmétique, géométrie, musique, astronomie) et la physique ; la science pratique (éthique individuelle, familiale, politique) ; la mécanique (les diverses techniques : agriculture, médecine, etc.) et la logique (grammaire, dialectique ou rhétorique). M. C. rappelle ce que Hugues doit à saint Augustin, Cassiodore et Isidore, ce qui le sépare de Pierre Abélard, Gilbert de la Porrée, et l'influence qu'il a exercée sur Godefroid de Saint-Victor, Gundissalinus et saint Albert le Grand. O. L.

1917. R. BLOMME. *A propos de la définition du péché chez Pierre Abélard.* — Ephem. theol. lovan. 33 (1957) 319-347.

A part quelques lignes du début et de fin de cet article, ces pages de M. B. ont été reproduites dans l'ouvrage recensé ci-dessus, p. 168-199 (voir *Bull.* VIII, nº 1904). O. L.

1918. R. THOMAS O. C. S. O. *Notes sur Guillaume de Saint-Thierry.* I : *Présentation du personnage.* II : *La doctrine* (Pains de Cîteaux, 1-2). — La Trappe, 1959 ; 2 vol. in 8, 115 et 155 p. Fr. 5 et 7.

Ces deux opuscules, simplement dactylographiés et hors commerce, sont sans doute destinés aux jeunes religieux désireux de connaître Guillaume de Saint-

Thierry. Le P. Th. présente Guillaume comme le grand ami de saint Bernard, décrit rapidement sa vie et ses écrits, souligne en lui deux notes caractéristiques : le désir de voir Dieu et la dévotion au Christ. Quant à sa doctrine spirituelle, présentée dans le deuxième opuscule, le P. Th. débute, à juste titre, par quelques pages sur la nature de l'âme ; cette doctrine prône l'amour envisagé à la fois comme œuvre de l'Esprit d'amour et comme connaissance ; c'est ainsi que l'âme se refait à l'image de Dieu, se prépare à l'oraison et à l'illumination qui suppose le dégagement de tout le créé. L'exposé est clair, méthodiquement conduit, illustré par de nombreux textes de Guillaume accessibles à tous. O. L.

1919. GUILLAUME DE SAINT-THIERRY. *La contemplation de Dieu. L'oraison de dom Guillaume.* Introduction, texte latin et traduction de J. HOURLIER O. S. B. (Sources chrétiennes, 61 ; Série de textes monastiques d'Occident, 2). — Paris, Éditions du Cerf, 1959 ; in 12, 158 p. Fr. 8.40.

Le *De contemplando Deo* de Guillaume de Saint-Thierry est conservé en de nombreux manuscrits. Dom H. en cite 40 sous la rubrique : « Liste de quelques manuscrits ». Pour son édition critique, le savant a choisi comme texte de base *Paris Mazar. 776*, le plus ancien témoin (XII[e] s.), provenant de Reuil et le seul qui indique le nom du véritable auteur ; mais l'apparat critique très fourni atteste que l'éditeur a consulté une vingtaine de manuscrits. L'opuscule date des premières années de l'abbatiat de Guillaume à Saint-Thierry, c'est-à-dire de 1119 à 1135, année où il entra à Signy. Dom H. confirme la thèse de dom J.-M. Déchanet, datant l'ouvrage de 1119-1120 : on s'explique ainsi comment la pensée de Guillaume cherche encore une formulation précise. Moins de cinquante ans après sa rédaction l'écrit passa sous le nom de saint Bernard : les copistes de Clairvaux, transcrivant les œuvres de saint Bernard, auront tout naturellement incorporé dans le *corpus* bernardin un ouvrage anonyme qu'ils possédaient évidemment et qui semblait si apparenté aux écrits du saint docteur. Le traité de Guillaume est de lecture difficile ; dom H. analyse soigneusement son contenu, constitué de deux parties : l'itinéraire de l'âme vers Dieu ; la sainte Trinité source de l'amour. Les sources de Guillaume sont l'Écriture, la liturgie, saint Augustin, saint Grégoire le Grand et Jean Scot Érigène, qui exerça sur Guillaume une profonde influence. Dans *Paris Maz. 776*, et là seulement, dom H. a découvert un tout petit écrit *Oratio domini Willelmi*, certainement authentique, qui complète la doctrine du *De contemplando Deo*. C'est par l'édition de ce texte qu'il clôt son excellente édition du *De contemplando Deo*, illustrée par une bonne traduction française. O. L.

1920. GUILLAUME DE SAINT-THIERRY. *Deux traités sur la foi. Le miroir de la foi. L'énigme de la foi.* Texte, notes critiques, traduction par M.-M. DAVY (Bibliothèque des textes philosophiques). — Paris, J. Vrin, 1959 ; in 8, 231 p. Fr. 22.50.

En 1946, dom J.-M. Déchanet (voir *Bull.* V, n° 438) éditait d'après *Charleville 114* le *Speculum fidei* de Guillaume de Saint-Thierry, avec traduction et notes. M[lle] D. a jugé bon de présenter à son tour, d'après le même manuscrit, — c'est le seul qui ait conservé le traité, — une édition du même écrit avec traduction et notes. C'est sans nul doute parce qu'elle n'a pas voulu dissocier le *Speculum fidei* d'un ouvrage connexe, l'*Enigma fidei*. Ces deux écrits, à peu près contemporains (vers 1138, tandis que dom D. datait le *Speculum fidei* des années 1140-

43), traitent en effet du même sujet, la nature de la foi : apparemment Guillaume de Saint-Thierry a voulu prévenir ses frères contre la tendance trop rationalisante de Pierre Abélard. Dans l'introduction, M[lle] D. note les particularités de style des deux écrits et dresse le plan de chacun d'eux. Et à la fin, elle donne d'utiles tables : celle des variantes qui séparent le manuscrit de Charleville de l'édition de PL 180, la table des principaux sujets traités, ainsi qu'une ample table des mots latins. O. L.

1921. J. Walsh S. J. *Guillaume de Saint-Thierry et les sens spirituels.* — Revue Ascét. Myst. 35 (1959) 27-42.

Le P. W. présente Guillaume de Saint-Thierry comme le premier auteur d'Occident qui ait exploité à fond la doctrine grecque des sens spirituels. Le sens spirituel le plus souvent mentionné par Guillaume est celui du « goût » spirituel, par lequel on jouit de la présence de Dieu et on le savoure ; l'objet concret sur lequel il s'excerce est le Christ. Le sens de l'« ouïe » est propre aux plus hauts états de la vie contemplative. Le sens de l'« odorat » concerne le souvenir de la présence de Dieu. Le sens de la « vue » comporte des éclairs passagers de la lumière divine en nous. Et enfin le sens du « toucher » nous fait sentir la présence de Dieu comme objet d'expérience. O. L.

1922. O. Brooke O. S. B. *The Trinitarian Aspect of the Ascent of the Soul to God in the Theology of William of St Thierry.* — Rech. Théol. anc. méd. 26 (1959) 85-127.

Dom B. définit la manière dont Guillaume de Saint-Thierry comprend la doctrine augustinienne de l'image et de la ressemblance, empreintes de la Trinité dans l'âme : l'image signifie l'aptitude à recevoir l'empreinte de la Trinité et la ressemblance en est la réalisation. Saint Anselme de Cantorbéry envisageait cette image d'un point de vue purement statique, métaphysique. Guillaume de Saint-Thierry au contraire, d'accord avec saint Bernard, la considère d'un point de vue dynamique et psychologique ; c'est l'image de la Trinité en nous qui produit notre ascension vers Dieu : la mémoire, empreinte du Père, produit en nous la raison, comme le Père engendre le Verbe ; de la mémoire et de la raison procède la volonté, tout comme le Saint-Esprit procède du Père et du Verbe. C'est sur cette conception dynamique qu'est basée la théorie des trois étages de la vie spirituelle : croire d'abord, attacher ensuite son esprit à cet objet de foi, enfin avoir l'expérience de la douceur de Dieu. De là la distinction entre l'état *animalis, rationalis, spiritualis,* ou encore entre *anima, animus* et *spiritus.* Dom B. s'attache à ce dernier stade, où le Saint-Esprit opère dans l'âme la restauration de la « ressemblance » avec la Trinité, qui la conduit à la connaissance expérimentale de la Trinité, prélude à la vision du ciel ; de là la théorie de l'*amor-intellectus.* En cette matière subtile, dom B. a su apporter un maximum de clarté et de précision. O. L.

1923. A. Bredero. *Studien zu den Kreuzzugsbriefen Bernhards von Clairvaux und seiner Reise nach Deutschland im Jahre 1146.* — Mitteil. Inst. österreich. Geschichtsforsch. 66 (1958) 331-343.

De l'analyse des deux relations du voyage de S. Bernard en Allemagne en 1146 (PL 185, 381 et *Douai Bibl. munic. 372,* v. II, f. 186[r]), il apparaît qu'il eut pour but principal de mettre fin à la querelle entre le comte Henri de Namur et l'évê-

que Albéron de Trèves, véritable obstacle à une nouvelle croisade. Suite à cette réconciliation et à une ultime prédication à Spire, le 27 décembre 1146, Bernard obtint de l'empereur Conrad III la promesse de se croiser. G. M.

1924. A. Suraci. *S. Bernardo di Chiaravalle e Arnaldo da Brescia.* — Analecta Sacri Ord. Cisterc. 13 (1957) 83-91.

Le conflit entre Arnaud et S. Bernard, outre son aspect d'opposition de pensée et de tempérament, a eu comme origine ou du moins est un reflet de cette lutte très aiguë qui opposa le clergé séculier au régulier, c'est-à-dire les chanoines, auxquels appartenait Arnaud, aux moines, dont le grand représentant était S. Bernard. G. M.

1925. J. Leclercq O. S. B. *Textes et manuscrits cisterciens à la Bibliothèque Vaticane.* — Analecta Sacri Ord. Cisterc. 15 (1959) 79-103.

Comme il l'a déjà fait pour d'autres bibliothèques d'Italie (voir *Bull.* VII, n°406 ; VIII, n° 703), dom L. signale ici les manuscrits cisterciens qu'il a repérés dans les fonds vaticans qui n'ont pas encore fait l'objet de catalogues imprimés. On saisira tout de suite l'intérêt de tels renseignements, difficiles à recueillir même sur place, où l'on ne dispose que de très sommaires inventaires manuscrits. Voici les fonds dépouillés : Archivio di San Pietro, Barber. lat., Borgiani lat., Chig., Ottob. lat., Palat. lat., Regin. lat., Vat. lat. Beaucoup de ces manuscrits se rapportent à l'histoire cistercienne, mais un certain nombre intéresse aussi l'histoire doctrinale. Les auteurs les plus fréquemment représentés sont S. Bernard, naturellement, Alain de Lille, Guillaume de Saint-Thierry, Alcher de Clairvaux, Ogier de Locedio, Joachim de Flore (écrits authentiques et autres) etc. Dom L. donne la date du manuscrit, le contenu avec sa pagination, l'origine du manuscrit quand elle est indiquée, et éventuellement les études dont il a été l'objet. H. B.

1926. J. Leclercq O. S. B. *Recherches sur les Sermons sur les Cantiques de S. Bernard.* VI : *Aux sources des sermons sur les Cantiques.* — Revue bénéd. 49 (1959) 237-257.

Saint Bernard pénètre tout, y compris ses sources, de sa puissante originalité ; aussi bien, l'étude de ses sources est-elle malaisée. Dom L. dresse ici une première liste des sources des *Sermones super Cantica.* Les citations explicites sont rarissimes ; l'influence d'Origène est moins considérable qu'on ne pourrait le croire ; la source principale est évidemment la Bible, et encore faut-il ajouter que c'est avant tout à travers la liturgie s'inspirant des textes sacrés. O. L.

1927. J. Leclercq O. S. B. *De l'humour à l'amour à l'école de saint Bernard.* — Vie spirituelle 101 (1959) 182-200.

Saint Bernard, nous dit dom L., était un homme gai, joyeux, sachant plaisanter. Le savant médiéviste rassemble nombre de ses traits d'esprit, nombre aussi de caricatures (travers des vaniteux, des gourmands, des détracteurs). L'humour cependant n'est pas pour lui une fin en soi ; s'il fait de l'esprit, c'est pour nous porter à l'amour. O. L.

1928. H. Barré. *Dans la lumière de saint Bernard.* — Lumen Vitae 8 (1953) 175-183.

Les trois thèmes de la prédication mariale de S. Bernard : louanges de Marie, sa médiation, l'imitation de ses vertus.

1929. B. LACKNER S. O. Cist. *The Priestly Ideal of Saint Bernard.* — American eccles. Review 140 (1959) 237-244.

Le P. L. note que, pour saint Bernard, le prêtre doit vivre de la vie des saints apôtres : il doit pratiquer la chasteté, la charité, l'humilité, l'esprit de pauvreté, mais essentiellement il doit vivre en Dieu, avec Dieu, pour Dieu. O. L.

1930. A. VAN DEN BOSCH O. C. S. O. *Dieu rendu accessible dans le Christ d'après S. Bernard.* — Collectanea Ord. Cist. reform. 21 (1959) 185-205.

On sait assez la dévotion de saint Bernard aux mystères de la vie terrestre du Christ. Le P. V. d. B. souligne en termes fort heureux le rôle de la miséricorde du Sauveur : miséricorde éternelle qui s'exprime par une miséricorde pleinement humaine, venant de ce que, dans sa vie terrestre, le Christ a voulu expérimenter toutes nos misères. C'est cette communion à nos expériences douloureuses qui fonde notre confiance en lui. O. L.

1931. N. M. HARING. *The Lectures of Thierry of Chartres on Boethius' De Trinitate.* — Archives Hist. doctr. littér. Moyen Age 25 (1958) 113-226.

Les *Lectiones in Boethii librum De Trinitate* de Thierry de Chartres nous sont parvenues dans le seul *Paris Nat. lat. 14489*, f. 1-62. M. H. les édite *in extenso*, en notant les corrections qui ont été faites sur le texte même. Il prouve que ce texte est une reportation. Sans s'arrêter à l'épineuse question d'authenticité, M. H. s'attache au prologue, où il discerne, comme dans tout l'ouvrage, l'influence de Pierre Abélard. Il cite nombre de prologues du XIIe siècle ; dans l'ensemble, les auteurs y traitent de l'auteur de l'ouvrage (*auctor*), de la matière traitée (*materia*) et du but poursuivi par l'auteur (*intentio*) : cause efficiente, cause matérielle, cause finale. On peut noter à cette occasion qu'au XIIe siècle aucun prologue ne parle de la cause formelle, sans doute parce que la fin poursuivie par l'auteur détermine suffisamment le point de vue spécial sous lequel il étudie la matière. On sait que la division selon les quatre causes d'Aristote est le fait du milieu du XIIIe siècle. Voir *Bull.* VIII, n° 2049. O. L.

1932. A. SURACI. *Arnaldo da Brescia. Un agitatore del secolo XII (1095-1155).* — Torino, Libreria Dottrina cristiana, 1952 ; in 8, 126 p. L. 500.

Cette biographie d'Arnaud de Brescia retrace les grandes étapes de la vie si mouvementée de cet étrange réformateur. Si elle ne nous apprend rien de neuf, — M. S. s'est principalement servi des études de E. Vacandard, de G. Volpe et de de A. De Stefano, — elle se recommande néanmoins par ses vues sereines à tous ceux qui veulent juger Arnaud sans esprit partisan. Elle livre une bonne bibliographie du sujet et présente plusieurs chronistes contemporains d'Arnaud.
G. M.

1933. W. BERGES. *Anselm von Havelberg in der Geistesgeschichte des 12. Jahrhunderts.* — Jahrb. für die Gesch. Mittel- und Ostdeutschlands 5 (1956) 39-57.

M. B. présente d'une manière suggestive Anselme de Havelberg comme un intermédiaire entre la France et l'Allemagne, la Saxe et l'Italie, comme un diplo-

mate entre les deux Empires et la curie, considérée comme troisième puissance, comme une individualité au milieu des mouvements idéologiques du temps, qu'ils aient pour noms symbolisme allemand, école de Laon, scolastique d'Abélard, réforme des chanoines réguliers, spiritualisme etc... Un homme qui a su se soustraire à la querelle des investitures et, comme prédicateur de la pauvreté, missionnaire, théologien de l'histoire, a préparé Joachim de Flore et le franciscanisme du XIIIe siècle. G. M.

1934. H. BARRÉ. *L'homélie du Pseudo-Albert sur Luc XI, 27 est-elle d'Odon de Morimond?* — Collectanea Ord. Cist. reform. 21 (1959) 121-129.

Le P. B. établit solidement que cette homélie n'est ni du XIIIe ni XIVe siècle, mais est l'œuvre d'Odon de Morimond, abbé depuis 1160 et mort en 1161. Le *Clm 28189* la contient à la suite d'une autre sur Jean 29, 25-27, et toutes deux sont attribuées à *Odo morimundensis abbas.* La confrontation des deux homélies confirme l'identité d'auteur. Après cette solide démonstration, le P. B. appelle de tous ses vœux une édition critique des œuvres de l'abbé de Morimond.

O. L.

1935. F. LECOMTE. *Un commentaire scripturaire du XIIe siècle : le « Tractatus in Hexaemeron » de Hugues d'Amiens.* — Archives Hist. doctr. littér. Moyen Age 25 (1958) 227-294.

M. L. édite le commentaire sur les trois premiers chapitres de la Genèse de Hugues d'Amiens († 1164) d'après *Troyes 423*, f. 91r-126r, le seul témoin qui ait conservé cet écrit. Ce commentaire contient nombre de questions théologiques sur Dieu, l'état primitif de l'humanité, le péché originel (nous avons relevé le même fait dans le commentaire sur saint Paul d'Anselme de Laon, qui fut le maître de Hugues d'Amiens). Cet ouvrage est postérieur aux *Dialogi.* Dans son introduction, M. L. rassemble tout ce qu'on sait de la vie et des œuvres de l'abbé de Reading, nommé archevêque de Rouen en 1130. C'est comme archevêque qu'il acheva ses *Dialogi*, qu'il rédigea le présent commentaire, le *Contra haereticos sui temporis*, un opuscule *In laudem memoriae* et un essai *Super fide catholica et oratione dominica.* O. L.

1936. E. BERTOLA. *Il « De Trinitate » dello Pseudo-Beda.* — Rivista Filos. neo-scolast. 48 (1956) 316-333.

D'après M. B. ce traité a dû être rédigé entre 1150 et 1160. Il contient en effet des citations explicites des actes du concile de Reims de 1145. D'autre part il s'insère dans ces polémiques sur les rapports entre science et foi et sur les questions trinitaires, fort débattues au milieu du XIIe siècle et qui ne le seront plus guère quelques décades plus tard. Son auteur, qui dans l'état actuel des recherches ne peut encore être identifié, a certainement participé à ce concile de Reims.

G. M.

1937. A. WATKIN. *St. Aelred of Rievaulx.* — Month 207 (1959) 273-283.

M. W. retrace à grands traits la vie de saint Aelred († 1167), abbé de Rievaulx depuis 1147, et souligne volontiers le charme qui se dégage de ses écrits. O. L.

1938. A. Hoste O. S. B. *The First Draft of Aelred of Rievaulx' De spiritali amicitia.* — Sacris erudiri 10 (1958) 186-211.

Dom H. a repéré dans *Londres Brit. Mus. Roy. 10. C. III*, f. 78v-81v (XIIIe siècle), reproduit dans *Oxford Trinity Coll. 19*, f. 23v-26r, la première ébauche de l'ouvrage d'Aelred de Riévaulx, *De spiritali amicitia.* Ce premier écrit est certainement authentique. Dom H. le publie *in extenso* avec toutes les références désirables. O. L.

1939. C. H. Talbot. *The « Speculum humilitatis » Attributed to Aelred of Rievaulx.* — Studia monastica 1 (1959) 121-136.

M. T. édite à la fin de cet article le *Speculum humilitatis* attribué à Aelred de Riévaux, d'après cinq manuscrits. Mais le pessimisme de cette œuvre est tellement contraire à l'esprit de l'abbé cistercien qu'on ne peut accepter cette attribution. C'est une compilation, et le manuscrit *Cambridge Corpus Christi Coll. 424* la dit être du même auteur que le *Speculum spiritualis amicitiae*, et cet auteur est *Dominus de Frakaham, canonicus de Lesnes.* Le scribe ajoute cependant immédiatement : *compilavit autem hec de libris aluredi abbatis Rievallis, i.e. de speculo caritalis et de libro spiritualis amicicie.* C'est que probablement le compilateur a trouvé transcrits avec des œuvres d'Aelred d'autres traités qui sont la véritable source du *Speculum humilitatis*, notamment le *De miseria humanae conditionis*, écrit en 1195 par le cardinal Lothaire, et également les *Meditationes Bernardi*, faussement attribuées à l'abbé de Clairvaux. A. B.

1940. H. Silvestre. *Un nouveau manuscrit du « Misit Herodes rex manus ».* — Scriptorium 13 (1959) 259.

Ce sermon, attribué traditionnellement à Fulbert de Chartres, a été récemment restitué à Richard de Saint-Victor par M. J. Châtillon (voir *Bull.* VI, no 1725). Aux six témoins manuscrits favorables au Victorin, M. S. en ajoute un septième, *Bruxelles Bibl. roy. 1216-1234*, f. 183v-194r, du XVe siècle. Mais il signale en même temps que, dès le XIIIe siècle, il en existait un autre à Pontigny, qui désignait Fulbert comme l'auteur du sermon. Sans vouloir revenir à cette dernière attribution, il se demande si la paternité de Richard n'aurait pas besoin d'être consolidée. H. B.

1941. E. Comba. *Storia dei Valdesi.* Quarta edizione. — Torre Pellice, Libreria Claudiana, 1950 ; in 8, 379 p. L. 800.

La première partie de cette histoire traite de l'origine de la secte des Vaudois et expose les doctrines de Pierre de Vaux. Elle décrit aussi les mouvements apparentés des Pauvres de Lyon et des Pauvres de Lombardie, aussi bien que l'atmosphère générale et la pullulation des sectes au XIIe siècle. Un chapitre renseigne sur la littérature des Vaudois avant la Réforme.

Une seconde partie s'intéresse à leur histoire, du temps de la Réforme à leur retour d'exil en 1690. Elle se poursuit, dans une dernière partie, jusqu'à nos jours. Nous y trouvons un exposé fidèle quoique légèrement passionné, de l'activité religieuse et missionnaire des Vaudois, des persécutions qu'ils eurent à subir et des vicissitudes politiques dont ils furent les victimes. L'histoire moderne de cette secte ne manque pas aussi d'intérêt, quand on la sait toujours vivante en Italie. On y est renseigné sur la fondation des églises et oratoires, des œuvres de bienfaisance et d'une université, avec la liste des titulaires principaux.

Cet ouvrage, qui en est à sa quatrième édition, a paru pour la première fois en 1923. Les principales modifications apportées aux éditions successives concernent les deux derniers chapitres sur l'histoire comtemporaine des Vaudois et leur diffusion en Amérique. G. M.

1942. C. Damen O. S. B. *De quodam amico spirituali beatae Hildegardis Virginis.* — Sacris erudiri 10 (1958) 162-169.

Dom D. signale que la *Vita* de Gerlac, ermite de Houthem (domaine de Valkenburg, Hollande), écrite vers 1220-1225, évoque l'amitié spirituelle qui unissait le solitaire à sainte Hildegarde. Cette amitié vient sans doute de ce que tous deux connaissaient l'archevêque de Cologne et l'évêque de Liège de ce temps. O. L.

1943. G. Constable. *The Alleged Disgrace of John of Salisbury in 1159.* — English histor. Review 69 (1954) 67-76.

Une étude attentive des lettres de Jean de Salisbury, secrétaire de l'archevêque de Cantorbéry, permet d'établir qu'il est tombé en disgrâce auprès d'Henri II Plantagenet dès 1156. Disgrâce qui fut causée soit par sa défense des libertés ecclésiastiques, soit par ses vues sur la suprématie pontificale. Ce travail apporte donc des changements à la chronologie de ses lettres admise par R. L. Poole, permet de mieux comprendre son *Policraticus*, ajoute aussi des précisions intéressantes sur les relations entre l'Église et l'État durant les premières années du règne d'Henri II. G. M.

1944. J. Leclercq O. S. B. *Les « Distinctiones super Cantica » de Guillaume de Ramsey.* — Sacris erudiri 10 (1958) 329-352.

On a douté de l'existence de Guillaume, moine de Ramsey. Mais un manuscrit du XIVe siècle le signale comme l'auteur d'un commentaire sur le Cantique des cantiques. Cet écrit nous est-il parvenu ? Dom L. l'a découvert dans un manuscrit de la première moitié du XIIIe siècle, *Prague, Univ., Lobkowitz 431*, f. 187v-191r ; il l'édite *in extenso*, signalant plusieurs emprunts à saint Bernard. O. L.

1945. L. Sweeney S. J. *Research Difficulties in the Liber de causis.* — Modern Schoolman 36 (1959) 109-116.

Le P. S. explique pourquoi l'on comprend malaisément le *Liber de causis*. D'abord la source de cet écrit est l'*Elementatio theologica* de Proclus, ouvrage complexe et subtil ; ensuite le *Liber de causis* qui s'en inspire en donne un résumé beaucoup trop dense ; et enfin la synthèse doctrinale qu'il présente ne manque pas d'incohérences, sinon de contradictions. On pourrait ajouter avec dom J. P. Muller (voir *Bull.* VIII, no 1992) que l'édition courante du *Liber de causis* par O. Bardenhewer n'est pas assez critique. O. L.

1946. P. Michaud-Quantin. *Le « Liber poenitentialis » d'Alain de Lille.* — Cîteaux 10 (1959) 93-106.

M. M.-Q. rappelle d'abord les travaux consacrés au *Liber poenitentialis* d'Alain de Lille. On en connaît deux recensions : l'une brève, reproduite dans PL 210, l'autre plus longue. Dans une enquête fort poussée, le savant médiéviste s'at-

tache aux manuscrits belges et français. On trouve à Bruges trois manuscrits conservant la rédaction brève : *Bruges Ville 28* et *93*, et *Bruges Grand Séminaire 140/107*. A la Bibliothèque nationale de Paris, on conserve 11 représentants de la rédaction brève. On en connaît quatre de la recension longue : *Paris Arsenal 400*, *Reims 510*, *Toulouse 195*, *Troyes 1339*. Dans l'ensemble on peut dire que le traité d'Alain de Lille se sépare de l'aspect juridique, canonique des écrits antérieurs du même genre pour revêtir une portée plus morale, par ses conseils donnés au confesseur en vue de préparer le pénitent à un sincère repentir de ses fautes. O. L.

1947. M. W. BLOOMFIELD. *Joachim of Flora. A Critical Survey of His Canon, Teachings, Sources, Biography and Influence.* — Traditio 13 (1957) 249-311.

1948. B. HIRSCH-REICH. *Eine neue « œuvre de synthèse » über Joachim von Fiore.* — Rech. Théol. anc. et méd. 26 (1959) 128-136.

M. B. a synthétisé les connaissances actuelles sur Joachim de Flore quant à ses écrits, sa doctrine, ses sources, sa biographie et son influence.

Établissant tout d'abord le canon de ses écrits, M. B. se demande si le *Liber figurarum*, interprétation certaine de la pensée de Joachim, a été composé par lui ou par un disciple imbu de ses idées, joachimite au bon sens du mot.

Bien que l'abbé de Flore ne soit pas un penseur systématique, son enseignement porte néanmoins sur deux grands thèmes : la nature de la Trinité et les âges de l'humanité. Comme tous ses écrits connus sont orthodoxes au point de vue trinitaire, il faut admettre que ce sont les thèses de son traité perdu, le *De essentia*, qui ont été condamnées au IVe concile de Latran. C'est comme philosophe de l'histoire que Joachim apparaît certes le plus original. De son temps on considérait le développement historique comme cyclique ou linéaire. Ce fut lui qui posa les fondements de la théorie organique et il apparaît ainsi comme un précurseur de Vico, Hegel et Croce.

Pour les sources de ses écrits, il faut distinguer entre ses théories trinitaires et historiques. Pour les premières il a subi l'influence de la spiritualité et du trinitarisme byzantins ; pour les secondes, s'il faut rejeter toute influence montaniste et cathare, il faut retenir celle d'Origène, de S. Augustin, du renouveau cistercien monastique, d'écrits byzantins.

Peu de renseignements sur sa vie en dehors de deux biographies et de la section de l'*Historia* de Roger de Hoveden sur la visite de Richard Cœur de Lion à Messine en 1190.

Sa grande influence posthume s'est exercée spécialement sur les « Fraticelli » et sur la littérature prophétique et apocalyptique du bas moyen âge et de la Renaissance. En appendice, des notes bibliographiques sur les relations entre Joachim, les Joachimites et Dante.

Mlle H.-R. donne un résumé très exhaustif de l'étude de M. B., insistant sur sa valeur, la complétant du résultat de ses propres recherches, apportant aussi quelques correctifs (par ex. sur le sens exact du terme « joachita »). G. M.

1949. M. W. BLOOMFIELD, M. E. REEVES. *The Penetration of Joachism into Northern Europe.* — Speculum 29 (1954) 772-793.

Intéressantes recherches sur l'influence de Joachim en dehors de l'Italie avant les âpres disputes sur l'*Évangile éternel* à Paris en 1254.

Dès la première moitié du XIIIe siècle l'abbé de Flore est connu en Angleterre, en France et en Germanie comme prophète, théologien ou exégète. Dans le

premier de ces pays surtout son influence est réelle, car des chroniqueurs lui font large place. Un poème des premières décades rappelle même sa condamnation au IVe concile de Latran (*Oxford Bodl. 40*, f. 43). On ne peut donc considérer exclusivement les franciscains de la seconde moitié de ce siècle comme les propagateurs des idées joachimites. G. M.

1950. S. Kuttner. *The Third Part of Stephen of Tournai's Summa.* — Traditio 14 (1958) 502-505.

Se basant sur J. E. Schulte, les auteurs admettent communément que la troisième partie de son édition de la *Summa* d'Étienne de Tournai (*Fecit Moyses tabernaculum*) est authentique. Une étude attentive des 22 témoins de la tradition manuscrite amène M. K. à nier résolument cette authenticité. O. L.

1951. J. N. Garvin. *Magister Udo, a Source of Peter of Poitiers' « Sentences ».* — New Scholasticism 28 (1954) 286-298.

En préparant l'édition critique des Sentences de Pierre de Poitiers (voir *Bull.* VI, no 1134), le P. G. a été amené à en rechercher les sources. Parmi celles-ci figurent en bonne place les *Sententiae Udonis*, que nous croyons dater des environs de 1160-65 (voir *Bull.* III, no 955). Le savant éditeur a décelé une quarantaine de textes où s'accuse la dépendance. O. L.

1952. J. Lindeboom. *Nieuwe studiën over de Katharen.* — Nederlands Archief Kerkgeschiedenis 43 (1959) 87-118.

Dans cette publication posthume L. fait état des études récentes sur le catharisme. Selon lui, elles n'ont apporté de lumière que sur des points de détails. En ce qui concerne particulièrement la question des origines et des ascendances du néo-manichéisme, longuement développée en ces pages, on a selon lui autant reculé qu'avancé. G. M.

1953. B. Primov. *Za imeto « popelikani » na ereticite v Zapadna Evropo* (avec résumé français). — Izsledvanija v čest na Akad. D. Dečev (Sofija 1958) 763-777.

D'après M. P. ce terme de *popelikani*, qui servait à désigner les cathares aux XIIe-XIIIe siècles, serait une preuve de l'influence des Pauliciens orientaux sur cette hérésie. H. B.

1954. J. B. Schneyer. *Beobachtungen zu lateinischen Sermoneshandschriften der Staatsbibliothek München* (Bayer. Akad. der Wissenschaften, Philos.-hist. Kl., Sitzungsber. 1958, Heft 8). — München, Verlag der Bayer. Akademie der Wissenschaften, 1958, in 8, 148 p. Mk. 14. XIIIe s.

Dans plus de 400 manuscrits de la bibliothèque de Munich M. S. a patiemment repéré des sermons latins du XIIIe siècle. Il en donne l'incipit, renvoie à l'occasion à l'édition de PL et aux manuscrits d'autres bibliothèques, signale les médiévistes qui s'en sont déjà occupés. Répertoire très utile, qui signale nombre de prédicateurs à peine connus. O. L.

1955. S. *CR de S. Savini, Il Catarismo italiano ed i suoi vescovi nei secoli XIII e XIV* (voir *Bull.* VIII, nº 819). — Revue Sciences philos. théol. 44 (1960) 201-204.

D'après ce compte rendu, l'ouvrage de M. Savini est un défi à la critique historique et scientifique, car il construit inlassablement hypothèses sur hypothèses, toutes plus saugrenues les unes que les autres. Plusieurs exemples dénoncent sans pitié les hardiesses et les errreurs de l'historien du catharisme italien.
G. M.

1956. J. Leclercq O. S. B. *L'idée de la royauté du Christ au moyen âge* (Unam Sanctam, 32). — Paris, Éditions du Cerf, 1959 ; in 8, 238 p. et 5 pl. Fr.15.

Il y a vingt ans dom L. nourrissait le projet d'une étude historique sur la royauté du Christ, telle qu'on la rencontre dans l'Écriture sainte, la tradition patristique et l'enseignement théologique. Mais d'autres travaux l'ont empêché de réaliser ce dessein. Il a toutefois publié un certain nombre d'articles dispersés dans des revues diverses, qu'il a eu l'heureuse inspiration de rassembler en ce volume. Ce recueil n'est donc pas une vue synthétique, mais plutôt un riche dossier. Il publie en appendice son étude sur saint Justin, parce que l'ouvrage est réservé au moyen âge, depuis le commencement du XIIIe siècle jusqu'au milieu du XVe. Comme la plupart de ces études ont été signalées dans ce *Bulletin* (IV, nº 1636 ; V, nos 186, 311, 312 ; VI, nº 887 ; VIII, nº 968), nous pourrons nous borner à citer les thèmes développés : une vue générale sur l'enseignement théologique au XIIIe siècle, spécialement au sujet des rapports entre le pouvoir ecclésiastique et le pouvoir séculier ; la manière dont les lettres des papes du XIIIe siècle envisagent la royauté du Christ ; la théorie de saint Thomas d'Aquin, appliquant en un sens analogique et transcendant ce qu'il pensait du pouvoir royal ; la royauté du Christ dans les sermons du XIIIe siècle ; la théorie de Jacques de Viterbe et de Jean de Paris ; la théorie du XIVe siècle, où s'affrontaient les régaliens et impérialistes d'une part, et d'autre part les défenseurs de la théocratie ; l'époque du grand schisme et de la crise conciliaire, où la royauté du Christ exprimait avant tout une puissance religieuse, transcendante à toutes les formes politiques.
O. L.

1957. A. Frolow. *La déviation de la 4e croisade vers Constantinople. Problèmes d'histoire et de doctrine.* — Revue Hist. Religions 145 (1954) 168-187 ; 146 (1954) 67-89, 194-219.

D'après M. F., Constantinople offrant à la convoitise des voyageurs la plus grande partie des reliques de la sainte croix, il n'y avait pas de meilleure façon d'absoudre le détournement de la 4e croisade que de faire valoir un objectif inséparablement lié, par sa nature, à l'entreprise des croisés.
G. M.

1958. S. Kuttner. *The Collection of Alanus. A Concordance of Its Two Recensions.* — Rivista Storia Diritto ital. 26-27 (1953-54) 39-55.

Il existe deux recensions de la *Collectio decretalium* d'Alain de Galles : la première, sous sa forme originale mais inachevée (*Fulda Landesbibl. D.14*) ; la seconde, définitive (*Verceil Chap. cath. LXXXIX, Salzbourg Saint-Pierre a. IX. 18*). De l'analyse et de la comparaison de ces deux recensions, il apparaît

qu'Alain a utilisé comme source immédiate l'une ou l'autre collection anglo-normande. Quant à l'université de Bologne, elle n'a connu la collection d'Alain que dans sa seconde recension. G. M.

1959. A. M. STICKLER. *Alanus Anglicus als Verteitiger des monarchischen Papsttums.* — Salesianum 21 (1959) 346-406.

Il existe deux recensions de l'apparat d'Alain l'Anglais au Décret. M. S. en présente les manuscrits et un choix de textes inédits. Elles sont bien toutes deux de lui et auraient été rédigées à Bologne en 1192 et 1202. A ce sujet M. S. propose quelques remarques d'ordre général sur la méthode de travail des canonistes anglais et sur la genèse des apparats. Examinant ensuite les rapports entre l'Église et l'État d'après l'apparat d'Alain, il tente d'expliquer le passage du dualisme de la première recension au hiérocratisme de la seconde. G. M.

1960. J. PIEPER. *Warheit der Dinge. Eine Untersuchung zur Anthropologie des Hochmittelalters.* Dritte, durchgesehene Auflage. — München, Kösel, 1957 ; in 12, 158 p. Mk. 6, rel. 8.40.

Réédition de l'ouvrage recensé *Bull.* VII, no 573, avec seulement quelques retouches d'ordre rédactionnel.

1961. E. BROCCHIERI. *Sicardo di Cremona e la sua opera letteraria* (Annali della Biblioteca govemativa e Libreria civica di Cremona, vol. 11, fasc. 1). — Cremona, Athenaeum Cremonense. 1958 ; in 8, VIII-115 p. L. 1500.

Étude consciencieuse et bien documentée. On est assez mal informé concernant la vie de Sicard de Crémone avant son élévation à l'épiscopat. Né à Crémone aux environs de 1160, il étudie le droit à Bologne, devient maître et chanoine à Mayence, est élu évêque de Crémone probablement à la fin de 1158, chargé par Innocent III d'accompagner Pierre de Capoue au cours de diverses missions en Orient en 1202-1205 ; il meurt en 1215. Il a composé trois grands ouvrages. D'abord une *Summa canonum*, rédigée avant 1185 ; ce ne sont pas des gloses sur le Décret de Gratien ; c'en est plutôt le commentaire. M. B. en analyse le contenu, en signale les manuscrits d'après S. Kuttner, en prouve l'authenticité ; Sicard s'inspire à la fois des maîtres de Bologne et de l'école française. Un second ouvrage est le *Mitrale* ou le *De ecclesiasticis officiis* : ouvrage de liturgie expliquant la messe, l'office divin, le sanctoral et le temporal de l'année liturgique ; témoin précieux pour l'histoire de la liturgie du temps, mais trop imprégné du sens allégorique, tropologique et anagogique des cérémonies. Le troisième ouvrage est le *Chronicon*, allant de la création à l'année 1213 ; il est important pour l'histoire des croisades. M. B. signale enfin onze petits écrits qui sont, à tort ou à raison, attribués à l'évêque de Crémone. O. L.

1962. A. GARCÍA GARCÍA O. F. M. *El Concilio IV de Letrán (1215) y sus Comentarios.* — Traditio 14 (1958) 484-502.

Le P. G. énumère d'abord les douze manuscrits qui nous ont transmis le texte des canons du concile de Latran de 1215, qu'il estime le plus important

des conciles généraux au point de vue juridique ; il relève d'après ces manuscrits le nombre des canons, leurs titres et leur répartition. Il s'attache ensuite aux commentaires qu'en firent les canonistes : les *apparatus* de Vincent d'Espagne, de Jean le Teutonique et les deux *apparatus* anonymes *Si persistant in contumacia* et *Quoniam omnes questionum articuli*. O. L.

1963. S. Sibilia. *Innocenzo III (1198-1216)*. — Roma, Edizioni Paoline, 1951 ; in 8, 398 p. L. 500.

Après avoir évoqué la situation politique de l'Italie à l'aube du XIIIe siècle, M. S. rapporte l'élection du cardinal Lothaire de Segni au souverain pontificat sous le nom d'Innocent III, rappelant aussi sa carrière antérieure. Il décrit ensuite ses premiers voyages triomphaux à travers l'Italie comme libérateur de son pays de l'étranger germanique ; ses relations avec la France et l'Angleterre, avec la Norvège, avec la péninsule ibérique et avec les peuples magyar et slave ; sa doctrine théocratique et ses antécédents historiques ; ses rapports avec l'Empire ; son intervention dans les 4e et 5e croisades et l'Empire latin d'Orient ; son rôle dans la croisade albigeoise ; ses relations avec saint Dominique, saint François et d'autres ordres religieux ; la fin et l'apogée de son pontificat : le IVe concile de Latran ; le jugement de l'histoire ; son œuvre écrite.

Bon ouvrage de vulgarisation, qui embrasse la totalité des événements de ce grand pontificat. G. M.

1964. Ch. E. Smith. *Innocent III Church Defender*. — Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1951 ; in 8, IX-203 p. Dl. 3.50.

M. S. a limité son étude à quelques aspects moins connus du pontificat d'Innocent III. Il nous présente ce pontife comme un fougueux défenseur du clergé dans des temps particulièrement troublés ; punissant aussi toute violence cléricale ; s'opposant à toute possession illicite de bénéfices par simonie, cumul ou absentéisme ; s'occupant des droits électoraux des clercs et des laïcs ; s'immisçant aussi dans les réformes monastiques ; renforçant les lois du célibat ecclésiastique ; entretenant des relations avec la Hongrie, la Bulgarie et la Pologne afin de latiniser les Églises de ces pays et d'y découvrir des ressources pour les croisades qu'il voulait entreprendre. G. M.

1965. R. Foreville. *Le jubilé de saint Thomas Becket*. Du XIIIe au XVe siècle (1220-1470). Études et documents (Bibliothèque générale de l'École pratique des hautes études, VIe section). — Paris, S. E. V. P. E. N., 1959 ; in 8, XVII-242 p. et 16 pl.

Thomas Becket meurt en 1170 ; trois ans après, le martyr est canonisé ; en 1220, ses reliques sont transférées à Cantorbéry. C'est à cette date que remonte le premier jubilé de Thomas Becket. Mlle F. s'est attachée à l'histoire des divers jubilés, dont le dernier, le sixième, fut célébré en 1470. Malgré ses recherches, elle n'a pas trouvé de documents concernant le second (1270) ; les circonstances politiques empêchèrent une célébration solennelle du troisième (1320) ; les documents abondent concernant le quatrième (1370), le cinquième (1420) et le dernier. Nous n'avons pas à nous arrêter ici à ces faits qui relèvent de l'histoire externe de l'Église, mais nous saluons en passant la richesse d'information dont Mlle F. fait preuve. Notons les pages consacrées à l'indulgence au moyen âge et à la nature des jubilés de la loi nouvelle. Nous devons signaler un traité sur

le cinquième jubilé (1420), rédigé à Cantorbéry même et que Mlle F. édite *in extenso*. L'auteur est un moine, pénitencier du prieuré de Christ Church, probablement Richard Godmersham, qui prit part au jubilé de 1420 et rédigea son traité au plus tard en 1423-1424. Il se propose de faire le récit du jubilé de 1420, mais comme la bulle d'indiction du premier jubilé a disparu, il veut avant tout établir que l'indulgence de ce jubilé est, elle aussi, une indulgence plénière. Mlle F. édite enfin 33 pièces justificatives qui ont été une des sources de son excellente monographie. O. L.

1966. B. Cornet O. F. M. *Le « De reverentia corporis Domini », exhortation et lettre de S. François.* — Études franciscaines, n. s. 6 (1955) 65-91, 167-180 ; 7 (1956) 20-35, 155-171 ; 8 (1957) 33-58.

Cet opuscule, édité d'après le « Missel de Subiaco » (ms. *Rome Vallic. 24*) par le P. L. Oliger (*Archivum francisc. histor.* 6, 1913, 12 sv.), contient une doctrine eucharistique très complète : le P. C. expose celle-ci, point par point, en s'aidant des autres textes de saint François et en la situant dans le contexte théologique de son temps. Il s'attache particulièrement à la profession de foi du IVe concile de Latran en 1215. La synthèse de François rejoint la « doctrine commune » ; mais le P. C. montre qu'elle a en propre le souci de la présence « exhaustive » du Christ dans l'eucharistie (corps et sang). Plus loin, s'appuyant sur certains passages du *De reverentia*, il traite du rite de l'élévation, de la messe quotidienne, des rites et de la pratique de la communion, de la sainte réserve, des objets sacrés : tout cela est situé dans les usages liturgiques du début du XIIIe siècle. Enfin, le P. C., toujours à propos du *De reverentia*, décrit les abus des clercs (inconduite, négligence, ignorance) et le rôle réformateur qu'a voulu entreprendre saint François : il a déclenché une véritable « croisade » par la prédication et par la plume. F. V.

1967. D. Abel. *Archbishop Stephen Langton.* — History Today 7 (1957) 89-95.

Ces notes biographiques insistent principalement sur les démêlés du primat de Cantorbéry avec le roi Jean († 1216) et son action sur les barons anglais en faveur de l'introduction de la *Magna Charta*. G. M.

1968. Y. Dossat. *Les crises de l'Inquisition toulousaine au XIIIe siècle (1233-1273).* — Bordeaux, Imprimerie Bière, 1959 ; in 8, 401 p. Fr. 22.50.

Plutôt que d'envisager le problème de l'inquisition dans son ensemble, au risque de généralisations hâtives et téméraires, M. D. a préféré limiter ses recherches à une période de crise de l'inquisition toulousaine. Sa monographie s'étend d'avril 1233, date de la fondation de cet office pour la France méridionale, jusqu'en 1273, quand des inquisiteurs particuliers furent désignés au siège de Toulouse.

La première partie de cet ouvrage est consacrée aux sources. M. D. fait l'historique des archives de l'inquisition méridionale de Toulouse et de Carcassonne. Bien que les documents aient été pour la plupart détruits ou entièrement dispersés, il n'est pas sans intérêt de savoir jusqu'à quel point ils ont été conservés et de quelle manière ils ont pu être utilisés avant leur destruction. Parmi les documents conservés figure l'actuel manuscrit *609* de la Bibliothèque de la Ville de

Toulouse. Ce n'est point un registre original, mais une copie authentique et fidèle d'un recueil de dépositions reçues par les inquisiteurs toulousains en 1246 et 1247, de confirmations d'aveux et de diverses pièces s'échelonnant de 1251 à 1258. De ce document très précieux pour le présent travail M. D. donne une longue description.

Une seconde partie traite du tribunal et de ses activités ; la vie des inquisiteurs et leurs relations avec leur Ordre ; les débuts de l'inquisition sous Grégoire IX et le massacre d'Avignonet (1242) ; l'activité des inquisiteurs Bernard de Caux et Jean de Saint-Pierre de 1243 à 1248 et l'évolution de la procédure ; la grande crise de l'inquisition de 1249 à 1255, durant laquelle le tribunal fut présidé par l'évêque ; le triomphe de l'inquisition dominicaine sous Alexandre IV, les Frères Prêcheurs ayant obtenu une plus grande liberté d'action ; ses caractères originaux en tant que juridiction d'exception ; les enquêtes par citation individuelle ou convocation collective ; les pénalités qui, à cette époque, témoignent d'un souci réel de modération et de la préoccupation d'adapter le châtiment à la gravité des fautes relevées. Les conditions dans lesquelles cette répression devait s'accomplir s'étaient en effet peu à peu précisées.

La dernière partie envisage les relations de l'inquisition avec le pouvoir séculier et l'administration des encours. Si Raymond VII, malgré des hésitations et des défaillances, n'a jamais marqué d'opposition ouverte à la poursuite des hérétiques, son successeur, Alphonse de Poitiers, a été sans réserves un partisan dévoué de l'office.

En appendice quelques pièces justificatives (actes pontificaux, actes divers), un index très fourni des noms propres et des matières.

Travail original, où la recherche de la réalité historique l'emporte réellement sur le goût de la construction théorique. Comme le dit M. D. dans son avant-propos, « on a beaucoup écrit sur l'inquisition. Mais les travaux qui ont été publiés sont loin d'avoir élucidé tous les problèmes que pose cette institution... Le plus souvent, on n'a même pas défini exactement ce qu'était l'inquisition ». Nul doute qu'une telle monographie y contribuera largement. G. M.

1969. P. E. Beichner C. S. C. « *Cantica Canticorum B. Mariae* ». — Marianum 21 (1959) 1-15.

Le P. B. édite d'après *Oxford Bodl. Laud. Misc. 576*, f. 148r-152r, un poème de 316 vers : *Cantica Canticorum beatae Mariae*. Ce commentaire dépend intimement de l'*Aurora* de Pierre Riga ; il a été écrit en Angleterre, un peu avant 1240. L'auteur applique le texte sacré à l'Église, mais tout spécialement à la sainte Vierge. O. L.

1970. Z. Oldenbourg. *Le bûcher de Montségur. 16 mars 1244* (Trente journées qui ont fait la France, 6). — Paris, Gallimard, 1959 ; in 8, 452 p. et 31 pl. Fr. 16.50.

Ce ne sont pas seulement les horreurs du bûcher de Montségur qu'évoque Mme O., mais les nombreux et tragiques épisodes de la croisade albigeoise. Elle rappelle les sacs successifs, les sièges et incendies des bastions cathares, les procédés de l'inquisition qui eurent finalement raison de l'hérésie. Tous les acteurs de ce drame revivent : Innocent III, saint Dominique, les comtes de Toulouse, Simon et Amaury de Montfort. Particulièrement intéressantes nous ont paru les pages où l'auteur explique pourquoi l'hérésie cathare prit si facilement racine en Languedoc. De même, s'interrogeant sur le « dogme » cathare,

elle s'essaie, pour mieux le définir, à le replacer dans les idées du temps. Peut-être témoigne-t-elle parfois d'une sympathie trop prononcée envers ce mouvement hétérodoxe.

Cet ouvrage, rehaussé de nombreuses illustrations des acteurs et sites du drame cathare, contient un tableau chronologique des événements, un aperçu bibliographique très développé (sources, ouvrages anciens et modernes : études générales, spéciales, locales) et un index onomastique qui en augmentent grandement l'utilité. G. M.

1971. L. LOMBARDI. *La fondazione del diritto di proprietà privata nella seconda scolastica.* — S. Gabriele dell' Addolorata (Teramo), Edizioni « Eco », 1958 ; in 8, 162 p.

M. L. s'attache à la théorie du droit de propriété privée à l'époque post-tridentine : le droit naturel et le *ius gentium* dont on fait relever le droit de propriété, ce que ce droit comporte, ce sur quoi il se fonde, quels devoirs il implique à l'égard de la société. Cette monographie déborde les cadres chronologiques de ce *Bulletin*. Mais l'auteur ne pouvait guère se désintéresser des siècles précédents et, sans consacrer un chapitre spécial à cette période, — ce qui eût été désirable, — il cite à l'occasion nombre de théologiens du XIIIe siècle, et notamment saint Thomas d'Aquin. Je crois cependant qu'il a trop dissocié la « première » et la « seconde » scolastique, comme si la première avait avant tout insisté sur les décrets et la volonté positive de Dieu, tandis que la seconde aurait fait appel surtout à la nature de l'homme (p. 30). Saint Thomas d'Aquin échappe à ce reproche : il rattache le droit de propriété privée au *ius gentium*, c'est-à-dire au droit naturel spécifiquement humain ; il fonde explicitement le droit de propriété et les devoirs qui s'y rattachent sur la nature humaine, en tant que raisonnable et sociale. O. L.

1972. L. HÖDL. *Der Ursprung der Schuldefinition des sakramentalen Charakters in den Sentenzenglosse des Alexander von Hales († 1245).* — Münchener theol. Zeitschr. 7 (1956) 297-299.

L'origine de la « définition magistrale » du caractère sacramentel serait à chercher dans la *Glossa* d'Alexandre de Halès sur le IVe livre des Sentences. Elle y est donnée comme le résumé et la conclusion de son exposé sur le caractère baptismal. M. H., qui ne disposait pas encore de l'édition de Quaracchi (voir *Bull.* VII, no 2618), a eu recours au texte de *Todi 121*. Depuis lors également la question de la nature du caractère sacramentel a été étudiée dans toute son ampleur par le P. J. Galot S. J. (voir *Bull.* VIII, no 195). G. M.

1973. J. GRÜNDEL. *Die Sentenzenglosse des Johannes Pagus (circa 1243-1245) in Padua Bibl. Ant. 139.* — Münch. theol. Zeitschr. 9 (1958) 171-185.

M. G. a fait une heureuse découverte. Dans *Padoue Ant. 139* on lit un commentaire marginal anonyme sur les quatre livres des Sentences. Or on retrouve substantiellement le même texte dans *Paris Nat. lat. 15652* avec l'attribution : *secundum Pagum*. Il s'agit évidemment de Jean Pagus, maître séculier de Paris des environs de 1243-1245. Le texte de Paris est une reportation ; celui de Padoue est un remaniement, beaucoup plus soigné, de celui de Paris. La conclusion de M. G. s'impose. Nous sommes au temps où se discutait entre théologiens oc-

cidentaux et orientaux la question de la procession du Saint-Esprit. Jean Pagus avait émis des opinions qui furent attaquées et traitées d'erreurs. Il tint à cœur de corriger lui-même la teneur de son enseignement, et c'est cette édition corrigée qui nous est conservée dans le manuscrit de Padoue. Nous devons être en 1245. O. L.

1974. *Atti del Convegno internazionale di studi federiciani.* VII centenario della morte di Federico II imperatore e re di Sicilia, 10-18 dicembre 1950 (Università di Palermo, Catania e Messina). — Palermo, A. Renna, 1952 ; in 8, 537 p. L. 3500.

En ce congrès qui se déroula dans les villes universitaires de Sicile, Frédéric II fit l'objet de diverses études, réunies presque au complet en ce volume. Sa riche personnalité fut évoquée en des domaines très divers qui relèvent de l'histoire politique, de la littérature, de la philologie, des sciences naturelles et de la philosophie. Plusieurs rapports intéressent ce *Bulletin*.

R. Morghen, *Federico II di fronte al Papato* (p. 9-18). M. M. cherche à dégager ce que l'action politique de Frédéric II à l'égard de la papauté laisse entrevoir de ses idées sur les relations entre l'Église et l'État. Son attitude de soumission et de vassalité sous Innocent III et Honorius III se transforme en rébellion ouverte sous Grégoire IX et Innocent IV. Déjà avant son couronnement en novembre 1220 des tensions s'étaient révélées entre lui et la papauté, mais M. M. considère le prologue aux *Constitutiones Melphitanae* de 1231 comme le vrai manifeste de la pensée politique de l'empereur, qui y affirme l'origine divine immédiate du pouvoir des princes, *rerum necessitate cogente*. Loin d'y voir une influence augustinienne, M. M. y reconnaît le prélude de la *realtà effettuale delle cose* de Machiavel.

S. Mochi Onory, *La crisi federiciana del Sacro Romano Impero : il « Corpus saecularium principum » e l'« Imperium spirituale » del Pontefice* (p. 19-20). Sous Frédéric II les forces intellectuelles de l'Empire ne purent subjuguer celles de l'Église. Ainsi les rois de France, de Castille, d'Angleterre, disposés à ne pas intervenir dans le conflit entre le pape et l'empereur aussi longtemps qu'ils y voyaient une querelle politique, se refusèrent à suivre Frédéric II quand celui-ci fit appel à leur esprit laïque. Les idées frédériciennes sur le gouvernement du monde chrétien restèrent sans écho profond et immédiat.

A. Marongiu, *Concezione della sovranità ed assolutismo di Giustiniano e di Federico II* (p. 31-46). D'un bref rapprochement entre les conceptions politiques de Justinien et de Frédéric II, il apparaît que l'absolutisme de ce dernier fut encore plus rigide et plus méthodique que celui de l'empereur byzantin.

A. Fliche, *Le procès de Frédéric II au concile de Lyon, 1245* (p. 47-51). Si Frédéric II se fût présenté à Lyon et n'eût empêché pas mal de prélats de s'y rendre, les décisions conciliaires eussent pu être différentes. De son côté Innocent IV s'est ingénié à prévenir une confrontation solennelle qu'il paraît avoir redoutée.

W. Ullmann, *Frederick II's Opponent, Innocent IV, as Melchisedek* (p. 53-81). L'essence du conflit entre le pape et l'empereur portait sur leur conception de la véritable Église. Pour l'empereur, elle est, selon la conception augustinienne du corps mystique du Christ, l' *ecclesia universalis*, la réunion de tous les fidèles, ayant à leur tête le Christ, véritable Melchisédech. Pour Innocent IV, elle est le *sacerdotium*, le pape, vicaire du Christ, personnifiant réellement Melchisédech et réglementant effectivement l'*unum corpus* du monde médiéval.

H. GRUNDMANN, *Federico II e Gioacchino da Fiore* (p. 83-89). Dans les écrits de l'abbé de Flore, les contemporains crurent trouver pas mal de prophéties sur le règne de Frédéric II. Certains les estimant trop vagues en composèrent des nouvelles. L'étude de ces écrits pseudo-joachimites apporterait bien des précisions sur le mouvement spirituel, religieux et politique du XIIIe siècle.

F. GIUNTA, *La politica antiereticale di Federico II* (p. 91-95). Pour l'empereur l'hérésie était crime de lèse-majesté. L'hérétique était un rebelle, comme le rebelle était un hérétique. Il prit diverses mesures contre l'hérésie. Grégoire IX dut même le rappeler à la modération dans l'application des lois répressives et voulut qu'il distinguât entre les hérétiques opposés à l'Église et les *errantes* qui ne l'étaient qu'à l'autorité impériale.

R. FAWTIER, *Saint Louis et Frédéric II* (p. 97-101). Ces deux chefs méritaient d'être rapprochés. Tous deux ont été chevaliers de leur temps. Ils firent deux parts dans leur vie : l'une, qui consistait à faire leur métier de roi, l'autre leur métier de chevalier chrétien. Ils voulaient au fond la même chose, mais ils n'ont pas cherché à atteindre leur but par les mêmes moyens.

S. CARAMELLA, *La filosofia di Federico II* (p. 103-105). S'il semble bien que l'empereur ait formulé ses « quesiti filosofici » en relation avec l'averroïsme, il a surtout cherché des solutions qui correspondaient à son aspiration à une philosophie nouvelle, conforme au renouvellement de la culture qu'il voulait opérer et de laquelle il se sentait responsable envers l'humanité.

T. LECCISOTTI O. S. B., *Un contributo dell'Italia meridionale federiciana allo sviluppo dell'aristotelismo* (p. 107-121). Au sujet de la vie et des œuvres d'Érasme, moine du Mont-Cassin, qui enseigna à l'université de Naples, probablement de 1241 à 1251, et s'inscrit dans le développement scolastique à l'aube de son âge d'or. Sur le fond de sa formation sans doute parisienne se greffa, sous l'influence du milieu napolitain, un aristotélisme à la manière d'Averroès plutôt qu'à celle d'Avicenne.

S. SCIMÉ S. J., *L'influsso di Federico II negli orientamenti del pensiero filosofico medievale* (p. 123-133). C'est à Frédéric II que revient l'honneur d'avoir fondé l'université de Naples et de lui avoir imprimé cette orientation aristotélicienne qui allait susciter la renaissance de la pensée occidentale.

G. M. SCIACCA, *Sulla « modernità » di Federico II* (p. 135-148). Par ses attitudes vis-à-vis du pouvoir pontifical, des croisades, des idées philosophiques, Frédéric II a été considéré comme un « prince moderne ». Il n'en reste pas moins, sous bien des aspects, « homme de son temps ».

G. LEVI DELLA VIDA, *Il mondo islamico al tempo di Frederico II* (p. 149-160). Frédéric II échangea diverses ambassades avec le monde islamique, mais on ne peut trouver chez lui un attrait proprement religieux pour l'Islam. Son intérêt pour la culture islamique fut presque exclusivement scientifique et philosophique.

F. GABRIELI, *Federico II e la cultura musulmana* (p. 435-447). Bien que les Arabes aient été chassés de Sicile ou refoulés dans quelques réduits, Frédéric s'est néanmoins senti attiré par leurs institutions, leur science et leur poésie. M. G. ajoute aussi : par leur religion, se montrant sur ce point d'un avis différent de celui de M. Levi della Vida. G. M.

1975. G. DE VERGOTTINI. *Studi sulla legislazione di Federico II in Italia. Le leggi del 1220.* — Milano, A. Giuffré, 1952 ; in 8, VI-282 p.

Au moment de son couronnement en 1220 Frédéric II publia une série de constitutions connues sous le nom global de *Constitutio in Basilica S. Petri*. On

y distingue trois groupes : le premier frappe de nullité tout statut ou coutume contraire aux « libertés ecclésiastiques » et réaffirme celles-ci telles qu'elles avaient été promulguées par les grands conciles ; le second fournit des armes juridiques à la lutte contre les hérésies et leurs fauteurs ; le troisième émet une série de dispositions en faveur des naufragés, des étrangers et des paysans. M. De V. en étudie le contenu en le remettant dans le cadre général de la législation impériale, et il en recherche les origines. Il montre que Frédéric n'a fait que sanctionner un texte qui avait dû être préparé par la curie pontificale, en ce moment de la carrière de l'empereur où celui-ci était prêt à toutes les concessions pour s'assurer l'appui du Saint-Siège. Ces constitutions, qui devaient rester longtemps l'expression la plus typique des libertés revendiquées par l'Église, furent immédiatement approuvées par le pape, enregistrées, appliquées et envoyées par Frédéric à l'Université de Bologne pour être insérées dans les constitutions du Code de Justinien. M. De V. termine par trois importants appendices : sur le canon 27, *De haereticis*, du IIIe concile du Latran de 1179, sur le rapport des constitutions de 1220 avec les idées absolutistes de Frédéric II (excursus de plus de 50 pages, très important pour les conceptions politiques de l'empereur) et sur la réception de ces constitutions en 1315 par Louis X, roi de France. H. B.

1976. E. NASALLI ROCCA. *Lo « Studium generale » di Piacenza nel sec. XIII. Contributo alla storia delle « Università ».* — Bollettino storico piacentino 51 (1956) 129-141.

Pour récompenser Plaisance de son attachement à la cause papale dans la lutte contre Frédéric II, Innocent IV érigea un *Studium generale* dans cette ville. Il établissait ainsi un centre d'observance guelfe au cœur de l'ancienne Italie. Ce *Studium* ne serait pas seulement la continuation de l'école épiscopale, mais un nouvel organisme où s'enseigneraient toutes les formes d'éducation culturelle, nécessaires à la vie de la cité. Ce *Studium* compterait bientôt deux collèges florissants, celui des juges et celui des docteurs de lois. L'université de Pavie y sera transférée pour quelques brèves années à la fin du XIVe siècle (voir *Bull.* VII, n° 2719 et VIII, n° 859). G. M.

1977. R. BARBOUR. *A Manuscript of Ps.-Dionysius Areopagita copied for Robert Grosseteste.* — Bodleian Library Record 6 (1958) 401-416.

Il s'agit d'*Oxford Bodl. Canon. gr. 97*, qui contient toutes les œuvres du Pseudo-Denys, y compris le prologue de Maxime. Mlle B. en donne une description soignée, illustrée de six planches, et le confronte avec *Paris Nat. gr. 933*. Le manuscrit d'Oxford a dû être en possession de Robert Grosseteste avant 1239, puisque c'est alors qu'il commença sa traduction du *corpus* dionysien. O. L.

1978. L. T. TOPSFIELD. *The Theme of Courtly Love in the Poems of Guilhem Montanhagol.* — French Studies 11 (1957) 127-134.

Une mauvaise interprétation de certaines expressions poétiques de Guillaume Montanhagol a fait croire qu'il avait introduit des idées nouvelles dans la littérature de l'amour courtois, en exaltant un amour chaste, conforme à la morale chrétienne. En fait, ce troubadour post-albigeois n'a pas innové. Son œuvre, il est vrai, a su se débarrasser d'expressions trop sensuelles, familières aux troubadours du XIIe siècle. G. M.

1979. P. MICHAUD-QUANTIN. *Guy de l'Aumône, premier Maître cistercien de l'Université de Paris.* — Analecta Sacri Ordinis Cisterc. 15 (1959) 194-219.

Après avoir rassemblé le peu que l'on connaît de la vie de Guy, abbé de l'Aumône depuis 1255, M. M.-Q. attire l'attention sur la *Summa de praeceptis* qui lui est attribuée dans *Paris Nat. lat. 14891* et dont il donne la table des matières : il s'agit des préceptes du décalogue, de la loi ancienne, du sermon sur la montagne et de questions plus ou moins connexes. L'ouvrage, qui dépend avant tout de la *Summa Fratris Alexandri*, est une reportation, avec questions très brèves. Il ne se présente pas comme partie d'un autre ouvrage, il est *per se subsistens*, précédé d'un prologue proclamant qu'il se préoccupe avant tout du texte biblique. M. M.-Q. a eu l'heureuse inspiration de confronter cette *Summa* avec le Commentaire cistercien anonyme sur les Sentences de *Paris Nat. lat. 3424*, déjà connu comme tributaire d'Odon Rigaud, mais dont on n'avait pas percé l'anonymat. Ce Commentaire des Sentences, par sa nature, déborde largement le plan de la *Summa de praeceptis* ; seule la dist. 37 du livre III (sur les préceptes) du Commentaire peut être confrontée avec la *Summa*. Les résultats ne sont pas décisifs ; cependant, vers 1250 il n'y avait d'autre maître cistercien un peu en vue que Guy de l'Aumône. Il est donc fort probable, conclut M. M.-Q., que ce commentaire est son œuvre : le commentaire de *Paris Nat. lat. 3424* serait donc de Guy, bachelier sententiaire avant 1254, et la *Summa de praeceptis* serait postérieure à 1256, date de son accession au magistère. O. L.

1980. J. THOMAS. *Un art d'aimer du XIIIe siècle : L'amistiés de vraie amour.* — Revue belge Philol. Hist. 36 (1958) 786-811.

L'amistiés de vraie amour, œuvre possible de Richard de Fournival (1201-1260), est contenue dans *Dijon Bibl. munic. 526*, f. 1-3, *Manchester John Rylands Libr. French 66*, f. 2-4, et partiellement dans *Vienne Nat. 2621*, f. 16-17. L'édition qu'en donne M. Th., basée sur les deux premiers manuscrits et particulièrement sur celui de Dijon, est précédée de quelques détails sur les manuscrits et sur les sources du traité. M. Th. a ajouté l'une ou l'autre indication sur des mots remarquables ainsi que quelques notes explicatives. F. V.

1981. G. M. COLASANTI O. F. M. Conv. *La mediatrice di grazie nel « De laudibus B. M. V. » di Riccardo da S. Lorenzo (sec. XIII).* — Ephemer. mariologicae 9 (1959) 229-282.

Le *De laudibus B. M. V.* de Richard de Saint-Laurent, note le P. C., n'est pas un écrit systématique, mais un ouvrage d'édification pour les fidèles. Une de ses caractéristiques est d'avoir vu dans la sainte Vierge la distributrice directe et universelle de la grâce. Le fondement objectif de cette prérogative est la maternité divine de Marie, qui l'associe si intimement à l'union hypostatique, lui assure la plénitude de grâce et la situe au-dessus de toute créature, même angélique. Cette médiation ontologique se traduit sur le plan moral par une intercession incessante de Marie en faveur de toute créature, rôle qu'elle remplit en dépendance du souverain domaine du Christ (cf. *Bull.* VIII, n° 1632). O. L.

1982. F. UNTERKIRCHER. *« Pseudo-Rainer » und « Passauer Anonymus ».* — Mitteil. Inst. österreich. Geschichtsforsch. 63 (1955) 41-46.

M. U. présente les divers groupes de manuscrits de la version retravaillée et augmentée vers 1260 par un inquisiteur du diocèse de Passau, de la *Summa de Catharis* de Raynier Sacconi. G. M.

1983. G. Bonafede. *Nota sull' Hexaëmeron di San Bonaventura.* — Italia francescana 26 (1951) 66-71, 139-163.

M. B. souligne l'importance de cet ouvrage dans la lutte menée à cette époque contre les doctrines averroïstes. Les principales matières traitées dans ces 23 *Collationes* sont la connaissance divine, l'exemplarisme divin, l'illumination, l'existence de Dieu etc., par quoi S. Bonaventure s'oppose à l'éternité du monde, à l'unité de l'intellect et autres thèses averroïstes. H. B.

1984. Hadrianus a Krizovljan O. F. M. Cap. *Philosophia S. Bonaventurae.* — Romae, Collegium internationale S. Laurentii a Brundusio, 1956 ; in 8, 451 p. (polyc.).

Cette étude suppose une longue lecture de saint Bonaventure. Elle se recommande en effet par une documentation abondante. L'auteur en a divisé l'exposé en cinq parties, regardant la nature de la philosophie, la cognoscibilité de Dieu, la nature contingente et ses principes, l'âme et son activité cognoscitive, le libre arbitre et la vie morale de l'homme. Le P. H. remarque que la philosophie de saint Bonaventure, comme d'ailleurs toute philosophie, s'en prend à trois problèmes : de l'unité, de la vérité, de la bonté. Chacun d'eux ouvre une voie qui marque l'itinéraire de l'âme vers Dieu. F. V.

1985. V. C. Bigi O. F. M. *Il termine e il concetto di sostanza in S. Bonaventura, come risulta della discussione dei termini e concetti sinonimi e apparentati.* — Studi francescani 56 (1959) 16-36.

Le terme de substance revêt chez saint Bonaventure plusieurs sens, intimement apparentés ; le P. B. en dresse un tableau précis : ce terme est le synonyme du grec *οὐσίωσις* ; il désigne tantôt le sujet (*subiectum*), tantôt l'être existant dans la nature (*res naturae*), tantôt le *quod est*, opposé au *quo est*. O. L.

1986. A. Briva Mirabent. *La gloria y su relación con la gracia según las obras de San Buenaventura* (Colectanea San Paciano, Serie teológica, 2). — Editorial Casulleras, 1957 ; in 8, 323 p.

Cette étude, qui s'appuie surtout sur le Commentaire de saint Bonaventure sur les Sentences, passe en revue tous les aspects de la vie que nous appellerions volontiers eschatologique. La béatitude en général, comme terme de l'action béatifiante de Dieu, les caractères propres de l'âme béatifiée, les aspects accidentels de la gloire, la psychologie des béatifiés (y compris la participation du corps à la gloire), les rapports entre la grâce et la gloire, défilent devant les yeux du lecteur en une fresque qui ne manque pas de grandeur. Ce qui nous intéresse au moins autant que cet exposé spéculatif, c'est le dernier chapitre de M. B., sur les « arguments et principes » de cette théologie. On y voit que Bonaventure n'a pas fait œuvre d'interprète de l'Écriture, mais qu'il s'est contenté de citer celle-ci comme le faisaient les scolastiques de son temps. L'influence patristique est peut-être plus notable. Bonaventure, continue M. B., fait appel au principe de l'exemplarité du Verbe incarné et glorifié, et s'appuie sur quelques autres principes d'ordre spéculatif : ceux qu'il appelle de la perfection suprême, de la continuité vitale et de l'effusion de la bonté divine. L'ensemble des conceptions bonaventuriennes se caractérise, dit enfin M. B., par sa ligne traditionnelle, son « synthétisme », son théocentrisme, son mysticisme, son volontarisme, son respect des rapports entre grâce et gloire, enfin son aspect systématique. M. B. a fait un

travail de recherche et de synthèse qui est à verser au dossier des bonnes études bonaventuriennes. F. V.

1987. G. Petrocchi. *Ascesi e mistica trecentesca* (Biblioteca letteraria, Pubblicazioni a cura dell' Istituto di filologia moderna del l'Università di Messina, 1). — Firenze, F. Le Monnier, 1957 ; in 12, 235 p. L. 1200.

Ce petit volume reproduit une série de travaux bien faits et suggestifs que M. P. a publiés de 1950 à 1956 en diverses revues. Ce *Bulletin* a eu l'occasion de recenser déjà ceux qui furent consacrés aux lettres du Bx Jean Colombini (voir *Bull.* VI, nº 2248) et à la date et à l'auteur des *Meditationes Vitae Christi* (voir *Bull.* VII, nº 2154). Les autres travaux qu'on lit en ce recueil ont trait à Ste Angèle de Foligno (analyse de son « abstraction » et de son « réalisme »), au poète franciscain Hugues de Prato (XIVe s.), à l'histoire littéraire des *Fioretti*, au riche « marchand » de Prato, Francesco di Marco Datini, et enfin à l'expérience de pauvreté du moine vallombrosien Jean dalle Celle (XIVe s.). F. V.

1988. P. Kibre. *Further Manuscripts Containing Alchemical Tracts Attributed to Albertus Magnus.* — Speculum 34 (1959) 238-247.

Mlle K. ajoute un complément à ses travaux antérieurs sur le même sujet (voir *Bull.* V, nº 1196 et VI, nº 496). Elle dresse une nouvelle liste de 26 manuscrits contenant, en tout ou en partie, des traités d'alchimie attribués à Albert le Grand. Deux d'entre eux sont du XIIIe siècle : *Vat. Pal. lat. 978*, attribuant l'œuvre à Albert le Grand, et *Londres Brit. Mus. 41486* ; les autres s'étagent du XIVe au XVIe siècle : plusieurs ne contiennent que des fragments, certains portent le nom d'Albert. Ce qui prouve une nouvelle fois la renommée du maître dominicain comme homme de science. Le problème d'authenticité n'est pas abordé. O. L.

1989. A. Pattin. *Contribution à l'histoire de la relation transcendantale.* — Revue Univ. Ottawa 28 (1958) sect. spéc. 137*-155*.

Le P. P. a épinglé chez nombre d'auteurs du XIIIe siècle des textes concernant la relation transcendantale. A son avis c'est Jean Duns Scot qui le premier a appliqué le terme *relatio transcendens* à la relation transcendantale telle qu'on l'entend aujourd'hui. Cependant l'idée était déjà assez explicite au cours du XIIIe siècle. La relation accidentelle ajoute à son sujet une entité nouvelle ; il n'en est pas de même de la relation essentielle ; celle-ci implique certes une distinction soit de pure raison, soit intentionnelle, soit formelle, soit modale, entre cette relation et son sujet ; mais aucunement une distinction réelle : le sujet et la relation sont exactement la même chose. O. L.

1990. A. Fries C. SS. R. *Die Gedanken des heiligen Albertus Magnus über die Gottesmutter* (Thomistische Studien, 7). — Freiburg (Schw.), Paulusverlag, 1958 ; in 8, xi-412 p. Fr. 26.

Le P. F. a naguère refusé à saint Albert le Grand un certain nombre d'écrits sur la sainte Vierge, et spécialement le *Mariale*. Pour rassurer le lecteur, il énumérait les écrits d'Albert, assez nombreux encore, certainement authentiques (voir *Bull.* VII, nº 1453). Mais comment en présenter le contenu ? Le P. B. Korošak, en même temps, niait aussi l'authenticité du *Mariale*. Toutefois il eut

l'idée assez inattendue de suivre le plan de cet écrit apocryphe pour y incorporer la doctrine authentique du saint docteur (voir *Bull.* VII, n° 1454). Le P. F. a compris que ce procédé était peu scientifique et, au lieu de présenter ici une *Mariologia S. Alberti Magni* comme l'avait fait le P. K., il choisit le titre plus modeste de *Gedanken*. Puisque saint Albert n'a pas écrit de traité systématique sur Marie, l'ouvrage du P. F. est avant tout analytique. La plume à la main, le patient chercheur, respectant l'ordre chronologique des écrits, note tout ce qui, en chacun d'eux, intéresse la sainte Vierge. On voit ainsi défiler le *Tractatus de natura boni* dont, récemment, il revendiquait l'authenticité (voir *Bull.* VIII, n° 1652) et où se révèlent déjà nombre de thèses du saint docteur ; ensuite tous les écrits systématiques (de 1240-1250) : si le *De sacramentis* offre peu de textes, le *De incarnatione* devait en fournir davantage ; des mêmes années datent deux questions disputées, l'une conservée dans *Vat. lat. 4245*, découverte par le P. F. lui-même (voir *Bull.* II, n° 1212), l'autre dans *Vat. lat. 781* ; si l'on trouve peu d'éléments dans le *De resurrectione*, le *De quatuor coaequaevis*, le *De bono* et le Commentaire sur le livre I des Sentences, on en rencontre nécessairement beaucoup dans le Commentaire sur les livres III et IV, moins dans celui sur le livre II. Le P. F. n'a pas négligé les commentaires bibliques de saint Albert, postérieurs aux écrits systématiques ; s'il n'a rien rencontré de notable dans les commentaires sur le Pseudo-Denys et les prophètes, ceux sur les évangiles sont beaucoup plus riches, et notamment sur l'évangile selon saint Luc, en raison surtout de son récit de l'enfance.

Cette immense enquête a permis au P. F. de déceler les idées maîtresses de saint Albert et de les agencer en une vue d'ensemble qui soit un tout organiquement cohérent. La sainteté de Marie est basée sur sa dignité de mère de Dieu : grâce sanctifiante, vertus, dons du Saint-Esprit, béatitudes, fruits du Saint-Esprit, tout en découle. Marie fut sanctifiée en son âme et en son corps dès sa naissance ; la concupiscence désordonnée fut affaiblie en elle. Quant au péché originel, Dieu eût certes pu l'en préserver ; mais il ne convenait pas qu'il le fît en raison de la loi universelle qui règle la génération, laquelle se fait nécessairement dans la concupiscence. Ce qui n'empêche aucunement la pureté absolue de Marie, malgré son mariage avec Joseph. Marie, vierge dans l'enfantement, resta vierge toute sa vie. Et puisqu'elle a engendré Jésus qui était Dieu, on peut l'appeler mère de Dieu, tout en restant soumise à la souffrance. L'assomption de Marie est un fait certain, et ainsi elle est notre médiatrice. Cette synthèse doctrinale n'est pas une création arbitraire : pour la constituer, le P. F. n'avait qu'à respecter les liens logiques entre les thèses qu'il lisait dans les écrits mêmes du saint docteur. Le P. F. a le grand mérite d'avoir organisé une synthèse authentiquement albertinienne. O. L.

1991. A. Fries C. SS. R. *Vom Denken Alberts des Grossen über die Gottesmutter.* — Freib. Zeitschr. Philos. Theol. 5 (1958) 129-155.

Comme le P. F. le dit lui-même, ces pages se lisent à la lettre dans son grand ouvrage (voir *Bull.* VIII, n° 1990) p. 317-344. O. L.

1992. J.-P. Muller O. S. B. *CR de S. Thomae de Aquino Super Librum de causis, par H. D. Saffrey* (voir *Bull.* VII, n° 1466). — Bulletin thomiste 9 (1954-56) 10-17.

Dom M. a étudié attentivement l'édition du P. S. et, indépendamment de Mgr Mansion (voir *Bull.* VIII, n° 1993), souligne dans le même sens la haute tenue

critique, l'importance et l'utilité de cette édition, tout en émettant quelques doutes sur des points secondaires. Il regrette que, à cette occasion, le P. S. n'ait pas présenté du *Liber de causis* lui-même une édition plus critique que l'édition courante de O. Bardenhewer. O. L.

1993. A. MANSION. *Saint Thomas et le « Liber de causis ». A propos d'une édition récente de son Commentaire.* — Revue philos. Louvain 53 (1955) 54-72.

En cette recension très attentive de l'édition du Commentaire de S. Thomas sur le *Liber de causis* publiée par le P. H. Saffrey O. P. (voir *Bull.* VII, n° 1466) Mgr M. émet discrètement quelques critiques de détail ; mais il se plaît surtout à relever les trois grands bienfaits de cette édition. Sans que celle-ci soit définitivement critique, — le P. S. le dit lui-même, — nous possédons maintenant un texte beaucoup mieux garanti que celui, souvent inintelligible, de nos éditions courantes. Ensuite, le P. S. a su débrouiller la tradition manuscrite : à partir d'un apographe unique, établi sur l'autographe ou du moins sur un texte dicté par saint Thomas, il faut distinguer deux familles de manuscrits, en bonne partie indépendantes l'une de l'autre : la famille issue de l'*exemplar* parisien (d'où le nom de « famille universitaire ») et une famille « indépendante ». Ce qui porte un coup mortel à la thèse de J. Destrez, basée sur les *peciae* (on a vu, *Bull.* VIII, n° 285, que les études du P. A. Dondaine sont arrivées au même résultat). Et enfin, comme le commentaire de saint Thomas date de 1272, ainsi que le P. S. l'a établi, on peut, grâce à un texte sûr, mesurer jusqu'à quel point le platonisme du *Liber de causis* a exercé son influence sur les tout derniers écrits de saint Thomas. O. L.

1994. *Thomas-Brevier.* Lateinisch-deutsch. Zusammengestelt, verdeutscht und eingeleitet von J. PIEPER. — München, Kösel, 1956 ; in 12, 490 p. Mk. 15.

M. P., qui connaît admirablement saint Thomas, a réuni en un élégant volume une excellente anthologie de textes représentatifs de sa pensée. Il a groupé ces textes en deux parties. Une première, « Ordre et mystère », est de caractère philosophique : il y est question de l'ordre du monde, de la création, du bien, de l'esprit, de l'ordre moral, de la liberté, de la prudence, de la joie, de la béatitude, de l'image de Dieu et de sa place dans la création. La seconde partie, « L'œil de l'aigle », est de caractère théologique et réunit des textes sur la foi, les noms de Dieu, la Trinité, le Christ, les sacrements, la sanctification par la grâce, les anges et les démons, la providence, les fins dernières.

Ces textes sont donnés avec leurs références, dans l'original latin avec traduction allemande en regard : c'est dire que cette anthologie peut être utile même aux lecteurs qui ne seraient pas familiarisés avec la langue allemande. Retenons enfin l'introduction générale sur la vie, la personnalité et l'œuvre de saint Thomas (p.9-40). F. V.

1995. H.-V. SHOONER O. P. *CR de F. Stegmüller, Repertorium biblicum Medii Aevi, T. IV-V* (voir *Bull.* VII, n° 1252). — Bull. thomiste 10 (1957-59) 99-112.

Dans son *Repertorium biblicum*, M. St. a consacré les n°s 8019-8073 aux commentaires bibliques de saint Thomas d'Aquin. On saura gré au P. Sh. des préci-

sions apportées à nombre de ces notices : il corrige certaines attributions, ajoute de nouveaux manuscrits et de précieuses notes sur la tradition manuscrite.

O. L.

1996. L. Schütz. *Thomas-Lexikon.* Sammlung, Übersetzung und Erklärung der in sämtlichen Werken des hl. Thomas von Aquin vorkommenden Kunstausdrücke und wissenschaftliche Aussprüche. Faksimile-Neudruck der 2. Auflage. — Stuttgart, F. Frommann, 1958 ; in 8, x-889 p. Mk. 62.

Reproduction de la 2e édition (Paderborn, 1895).

1997. I. Colosio O. P. *Il « Thomas-Lexicon » di Ludwig Schuetz († 1901).* — Divus Thomas 62 (1959) 208-212.

Le P. C. retrace l'histoire du *Thomas-Lexikon*, publié en première édition en 1881, en seconde en 1895 et récemment reproduit (voir *Bull.* VIII, nº 1996) : il en rappelle la structure et signale ses lacunes. O. L.

1998. M. Hubert O. P. *Vers une lexicographie thomiste.* — Revue Études latines 34 (1956) 254-267.

Le P. H. relève les lacunes de nos lexiques thomistes : ou bien on ne s'occupe que des deux Sommes de saint Thomas ; ou bien on se désintéresse des doctrines philosophiques et théologiques du saint docteur ; ou bien philosophes et théologiens thomistes restent étrangers à la philologie, à la littérature de l'antiquité classique. Il y a là un champ d'investigation riche de promesses, où malheureusement il y a peu d'ouvriers. Le P. H. a commencé à déblayer ce terrain (voir *Bull.* VIII, nº 1999), appelant de tous ses vœux une étroite collaboration entre théologiens et linguistes. O. L.

1999. M. Hubert O. P. *Notes de lexicographie thomiste.* — Archivum Latinitatis Medii Aevi 27 (1957) 5-26, 167-187, 287-292.

Dans l'enquête qu'il commence sur le lexique de saint Thomas d'Aquin (voir *Bull.* VIII, nº 1998), le P. H. s'intéresse à trois expressions.

Dans *Ia IIae*, q.102, a. 5, ad 4um : « aliquae mulierculae vasa dimittumt discooperta in obsequium nocturnorum numinum quae *Ianas* vocant ». La pratique superstitieuse dénoncée par saint Thomas avait été signalée par Guillaume d'Auvergne († 1249) et c'est sans doute chez celui-ci que saint Thomas s'est documenté. Quant au terme *ianas*, bien d'autres leçons ont été proposées ; cependant la leçon *ianas* reste préférable ; peut-être pourrait-on lire *diana*. Le P. H. n'arrive pas à une conclusion ferme ; il n'en faut pas moins souligner la richesse de sa documentation et la finesse de son esprit critique. Autre cas à résoudre : dans son Commentaire sur Isaïe 34, 7, saint Thomas, selon les éditions courantes, écrit : « Unicornis : animal est in quantitate ». Mais le P. Gils, déchiffrant l'autographe, lit : « animal in quantitate *catti* » ; la licorne aurait donc la taille d'un chat. Cette leçon, paléographiquement solide, est historiquement valable, conclut le P. H., mais l'identité du *cattus* est beaucoup plus incertaine. Dans *IIa IIae*, q. 20, a. 4, se lit le mot *deiectivus*, terme qu'on ne rencontre qu'une fois dans la Somme théologique. Ce terme vient du verbe *deicio* et a ici le sens de « déprimant », comme le dit le contexte : « acedia est tristitia

quaedam deiectiva spiritus ». Ce dernier article se termine par un « à suivre ». Jusqu'ici rien n'a paru. O. L.

2000. L. MINIO-PALUELLO, M.-D. CHENU O. P. *CR de A. Dondaine, Secrétaires de saint Thomas* (voir *Bull.* VIII, n° 285). — Bulletin thomiste 10 (1957-59) 5-21.

Avec sa précision bien connue, M. M.-P. résume le travail du P. D., « ce petit chef-d'œuvre polymorphe », souligne les principales conclusions qu'il admet pleinement, tout en émettant l'un ou l'autre doute concernant des points secondaires. D'une manière plus synthétique, le P. Ch. relève la conclusion générale : *Vat. lat. 781* contient non pas l'autographe, mais le texte même du *De veritate* écrit sous la dictée de saint Thomas, et souligne l'importance des recherches du président de la Commission léonine. O. L.

2001. A. DONDAINE O. P., J. PETERS O. P. *Jacques de Tonengo et Giffredus d'Anagni, auditeurs de saint Thomas.* — Archivum Fratr. Praedic. 29 (1959) 52-72.

Quels sont les destinataires de deux opuscules de saint Thomas : le *De sortibus* et l'*Expositio super I^{am} et II^{am} decretalem* ? Par une enquête fort minutieuse les deux savants auteurs sont arrivés aux conclusions suivantes. Le destinataire du *De sortibus* est Jacques de Tonengo, chapelain d'Urbain IV (1261-1264), chanoine à la fois de Verceil et de Beauvais, évêque élu de Verceil. Il assista aux disputes de saint Thomas et devint son ami ; c'est lui qui sollicita l'avis du saint docteur sur ce mode d'élection. Le *De sortibus* a été composé pendant les grandes vacances de 1270 ou de 1271. Le destinataire de l'*Expositio super I^{am} et II^{am} decretalem* est Giffredus d'Anagni. L'opuscule a été composé pendant le séjour de saint Thomas dans les états pontificaux entre 1261 et 1269. Or, en ces années, l'archidiacre de Todi, destinataire de l'opuscule, était Giffredus d'Anagni, *socius* d'Adénulphe d'Anagni, ami de saint Thomas. O. L.

2002. M.-D. CHENU O. P. *Saint Thomas d'Aquin et la théologie* (Maîtres spirituels, 17). — Paris, Éditions du Seuil, 1959 ; in 12, 192 p. Fr. 450.

Avec un art consommé le P. Ch. poursuit de front deux objectifs : rappeler les faits saillants de la vie de saint Thomas et, à propos de chacun d'eux, développer un aperçu doctrinal plus ou moins connexe à ce fait extérieur. Au sujet de son entrée en religion chez les Frères prêcheurs, il souligne l'influence hors de pair du nouvel ordre sur le renouveau de la pauvreté et de la charité évangéliques. A l'occasion de son enseignement à Paris, il rappelle non seulement la vie de ce milieu théologique, mais la position de la raison devant les problèmes de la foi, la nature de la théologie envisagée soit comme simple regard jeté sur Dieu, soit comme science organisée sur le plan des sciences humaines. Cette théologie est essentiellement contemplative, c'est-à-dire qu'elle est l'exercice des trois vertus théologales qui, supérieures à la vertu de religion, nous unissent directement à Dieu et sont la source de la vie active. Au cours de 1258, saint Thomas commence sa *Summa contra Gentiles* et est ainsi amené à traiter de l'Église, face à l'Islamisme. En 1267, dans ses sermons aux étudiants et maîtres de Paris, saint Bonaventure dénonce l'aristotélisme et ses thèses sur l'éternité du monde, le déterminisme universel et l'unicité de l'intellect agent ; ce qui donne à saint Thomas l'occasion de souligner l'absolu divin qui domine le monde, celui-ci fût-il éternel, la liberté

humaine, condition de toute vie morale, laquelle n'est que la vie guidée par la raison et la foi.

Le livre du P. Ch. offre des synthèses très suggestives qui méritent d'être méditées. Ces synthèses toutefois ne sont pas sans dangers, celui d'une généralisation trop hâtive et celui de souligner à l'excès ce qui sépare doctrines et institutions. Je me permets d'apporter un exemple. Le P. Ch. met en vedette l'esprit de pauvreté évangélique des jeunes ordres mendiants. « Plus de monastères majestueux et immuables comme des châteaux forts, mais des bâtiments pauvres, occasionnels, dans les faubourgs populaires et estudiantins » (p. 11). Je m'imagine que les monastères disséminés dans le pays n'étaient pas tous des forteresses ; Cluny ne représente pas tout l'ordre monastique, ni dans le temps, ni dans l'espace. Et au sujet de la charité évangélique, autre prérogative des jeunes ordres mendiants, on lit ces lignes : « Le contemplatif fera-t-il fi des exercices cultuels, des observances et des rites auxquels l'invite la religion ? Non, sans doute. Thomas d'Aquin ne pouvait oublier son adolescence au Mont-Cassin. Mais, surtout organisée en état, la vie contemplative gardera le chrétien contre une certaine hypertrophie de la vertu de religion, à laquelle cédait alors l'appareil monastique ; elle le garantira contre une complaisance à ce point entretenue que, béatifiant son adoration, le moine risque de ne plus éprouver, dans une Cité céleste prématurée, la détresse terrestre des sociétés humaines. On éduque encore le petit peuple chrétien, on le sacramentalise, on le sacralise ; on ne saisit plus, dans cette chrétienté, les occasions de l'évangéliser, de lui annoncer la Bonne Nouvelle, dans l'amour fraternel du Christ » (p. 55-56). Je cherche en vain chez les auteurs monastiques, blancs ou noirs, des XII[e] et XIII[e] siècles trace d'une pareille confrontation entre la vertu de religion et la vertu de charité. Le moyen âge chrétien a professé une grande dévotion aux souffrances du Christ. Cette compassion se communiquait d'elle-même à ses membres souffrants. Pourquoi le monde monastique serait-il resté étranger à ce sentiment si humain, mais aussi tout pénétré de charité évangélique ? Dans sa Règle (ch. 53), saint Benoît écrit : « Pauperum et peregrinorum maxime susceptioni cura sollicite exhibeatur, quia in ipsis magis Christus suscipitur ». La charité est à base de foi : le moine voit le Christ dans les pauvres et les hôtes ; c'est donc par amour du Christ qu'on les reçoit. Je crains donc que, dans le passage cité plus haut, l'éminent historien ne se soit laissé un peu séduire par le démon de l'éloquence. Cette menue remarque n'enlève évidemment rien de la valeur doctrinale du livre du P. Ch. Ajoutons que ce volume se présente très élégamment au public : on y voit à profusion des reproductions de portraits du saint docteur, des fac-similés de manuscrits et d'autographes etc. On peut apprendre beaucoup dans ce petit livre qui, à part quelques pages plus denses, est parfaitement assimilable par le public cultivé.

O. L.

2003. E. GILSON. *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas.* With a Catalogue of St. Thomas's Works by I. T. ESCHMANN O. P. Translated by L. K. SHOOK (Random House Lifetime Library). — New York, Random House, 1956 ; in 8, x-502 p. Dl. 7.50.

Traduction anglaise du volume *Le thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas*, 5[e] éd., Paris 1948 (voir *Bull.* IV, n° 1497, recension de la 4[e] éd.). L'auteur n'a guère apporté de changements à cette traduction. Le *Catalogue of St. Thomas's Works* du P. E. (p. 381-430) se fait remarquer, non par un classement chronologique, mais par la description et la mise en ordre des œuvres diverses selon leur genre : synthèses théologiques, *disputationes* académiques, commentai-

res scripturaires, commentaires d'Aristote, autres commentaires, œuvres polémiques, traités sur des questions particulières, lettres, pièces liturgiques, sermons, œuvres d'authenticité douteuse ; le P. E. indique en outre des éditions et des traductions. F. V.

2004. D. KNOWLES O. S. B. *The Historical Context of the Philosophical Works of St Thomas Aquinas* (Aquinas Paper, 30). — London, Blackfriars Publications, 1958 ; in 8, 14 p. Sh. 2.

Cette conférence donne des aperçus généraux sur la place de saint Thomas comme philosophe dans le contexte du XIIIe siècle. Dom K. souligne en particulier que, dans la production philosophique de ce siècle, saint Thomas n'eut pas son égal, en commentant Aristote et en élaborant une synthèse personnelle, comme créateur d'un « système rationnel cohérent de l'ensemble de l'être connu par l'intelligence humaine ». F. V.

2005. P. E. PERSSON. *Sacra doctrina.* En studie till förhållandet mellan *ratio* och *revelatio* i Thomas' av Aquino teologi. Akademisk Avhandling. (Studia theologica Lundensia, 15). — Lund, C. W. K. Gleerup, 1957 ; in 8, 329 p. Kr. 17.50.

M. P. a heureusement joint à son travail un résumé anglais (p. 306-316). Il a exploré la littérature théologique du XIIIe siècle et surtout l'œuvre de saint Thomas. Il est convaincu que celui-ci est avant tout théologien. D'où l'importance de la *revelatio* dans son enseignement : c'est celle-ci en effet qui détermine le contenu de la *sacra doctrina*, ou encore de la *sacra Scriptura*. La fonction propre du théologien, ou plutôt de la *ratio* s'appliquant à la *revelatio*, consistera alors à déterminer avec toute la précision possible la structure de l'ensemble du système intellectuel représenté par la *revelatio*. C'est la *ratio* qui va donner ainsi l'unité et la synthèse, et c'est elle encore qui permettra de définir en dernière analyse la notion de *revelatio* et son contenu. La seconde partie de cet exposé, — *ratio* et *revelatio* dans la *sacra doctrina*, — aborde des questions plus larges : la causalité divine et la médiation du Christ. Ce qui met le lecteur sur la voie d'une dernière norme qui intervient dans l'élaboration théologique : le magistère de l'Église. Mais de ce dernier point, M. P. ne parle pas. F. V.

2006. B. WELTE. *La foi philosophique chez Jaspers et saint Thomas d'Aquin.* Traduit de l'allemand par M. ZEMB (Textes et études philosophiques). — Bruges, Desclée De Brouwer, 1958 ; in 12, 282 p. Fr. 129.

L'ouvrage de M. W. n'est pas uniquement un examen de la pensée de saint Thomas sur la « foi philosophique » en Dieu. C'est plutôt une comparaison des attitudes, devant ce problème, du moyen âge et de l'époque actuelle. Saint Thomas et K. Jaspers sont choisis comme témoins particulièrement significatifs de leurs milieux et de leurs époques respectives. Cela n'empêche que la deuxième partie, consacrée à saint Thomas, ne peut être lue qu'avec profit par l'historien du thomisme. Le théologien, lui, en retiendra, espérons-le, une meilleure conscience de ce qui sépare le monde où ses manuels et ses livres habituels se meuvent à l'aise et le monde où vivent ceux de nos contemporains qui pensent. En particulier, dans les problèmes de théologie fondamentale posés par la question de la foi en Dieu, M. W. souligne avec mérite ce qui est propre à saint Thomas : un

style, une forme, une rigueur, en quelque sorte intemporels et cependant étonnamment engagés dans le monde médiéval qui fut le sien. Plus profondément, l'auteur découvre chez lui une attitude fondamentale de certitude métaphysique de Dieu, qu'un Jaspers ne peut atteindre. Et cependant il y a place dans l'œuvre de saint Thomas pour une « interprétation existentielle ». M. W. la tente : son ouvrage, s'il met en relief des oppositions, a su reconnaître et marquer ainsi des points de contact. F. V.

2007 L. DE RAEYMAEKER. *Vergelijkende studie over de betekenis van het « zijn » in de metafysiek van Avicenna en die van Thomas van Aquino* (Mededelingen van de Koninkl. Vlaamse Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België, Klasse der Letteren, jaargang 17, nr 6). — Brussel, Paleis der Academiën, 1955 ; in 4, 22 p.

Le texte français de cette communication a paru dans *Avicenna Commemoration Volume* (Calcutta 1954). Voir la recension qui en a été faite *Bull.* VII, nº 2648.

2008. U. ECO. *Il problema estetico in San Tommaso* (Studi di estetica, 2). — Torino, Edizioni di « Filosofia », 1956 ; in 8, 159 p. L. 1300.

Ce travail rassemble les textes de saint Thomas sur le beau et les situe dans l'ensemble de la littérature philosophique du XIIIe siècle. La conclusion de M. E. ne fait pas de doute à ses yeux : pour saint Thomas, le beau est une propriété transcendantale de l'être. Passant ensuite à l'examen de la *visio* esthétique, l'auteur remarque que cet aspect du problème a été davantage retenu dans la *Summa theologica*, les œuvres antérieures ayant plutôt subi l'influence dionysienne pour poser en termes cosmiques la conception du beau. Les critères du beau deviennent alors selon les textes que rapporte M. E., la *proportio*, l'*integritas* et la *claritas*. De là M. E. passe à l'examen de la beauté de diverses classes d'êtres : Dieu et la Trinité (exposé fort bref), l'homme, les œuvres plastiques et musicales, la poésie, la Bible. Enfin M. E. cherche à déterminer la « spécificité esthétique et la consistance ontologique de la forme artistique », et la nature de la *visio* esthétique. F. V.

2009. M.-D. PHILIPPE O. P. *Saint Thomas et le mystère de la très sainte Trinité.* — Lumière et Vie, nº 30 (1956) 73-98.

Le P. Ph. cite peu de textes, mais explique comment saint Thomas organise scientifiquement le traité de la Trinité et fonde sa synthèse sur la doctrine des processions. F. V.

2010. ROBERTUS A S. TERESIA A JESU INFANTE O. C. D. *De habitibus animam Trinitati assimilantibus et unientibus.* Pars dissertationis ad lauream cui titulus *De inhabitatione SS. Trinitatis doctrina S. Thomae in Scripto super Sententiis* in Facultate S. Theologiae apud Pontificium Athenaeum « Angelicum » de Urbe. — Romae, Pont. Athenaeum internationale « Angelicum », 1958 ; in 8, 124 p.

Le lecteur peut se faire une idée de l'ensemble de la thèse du P. R. en parcourant l'*Epilogus syntheticus* qui se trouve à la fin de ce volume (p. 107-121) et une table générale (p. 13-17). La section publiée ici, chapitre troisième du

tout, s'en tient aux effets qui assimilent l'âme à la Trinité, et c'est ce qui amène l'auteur à parler des dons en général, de la grâce habituelle, de la charité et de la sagesse. On voit que cette partie de la thèse ne met en cause qu'indirectement l'enseignement du Commentaire des Sentences sur la nature de l'inhabitation divine. F. V.

2011. J. H. WRIGHT S. J. *The Order of the Universe in the Theology of St. Thomas Aquinas* (Analecta Gregoriana, 89). — Romae, Universitas Gregoriana, 1957 ; in 8, VII-223 p. Dl. 3.50.

Plus de trois cents textes, dans l'œuvre de saint Thomas, traitent de l'ordre de l'univers. Le P. W. a voulu les étudier et les grouper, de manière à en dégager la doctrine sous-jacente. Il se situe cependant, comme le déclare le titre, dans une perspective théologique. Ainsi que l'auteur le remarque dans le premier chapitre, la pensée thomiste fondamentale est celle d'une double réalisation de l'ordre dans l'univers : des êtres entre eux et des êtres à l'égard de Dieu. C'est le Commentaire sur les Sentences qui est le plus éclairant sur cette vue synthétique et le P. W. compare cet enseignement avec ceux de saint Albert le Grand et de saint Bonaventure sur le même sujet.

Ces préliminaires étant posés, reste au P. W. à considérer en détail l'ordre de l'univers : à l'égard de Dieu comme vers sa fin, et en lui-même. Un dernier chapitre de synthèse cherche à situer cette conception de l'ordre de l'univers dans l'ensemble de la théologie de saint Thomas.

Il faut remarquer le caractère théologique de l'étude du P. W. : c'est ce qui la distingue du travail, de conception très voisine, du P. L. Legrand S. J. (voir *Bull.* V, nº 648). On doit apprécier le fait que le P. W. ait franchement mis la question sur ce terrain : saint Thomas n'a pas dissocié, comme nous le faisons trop aisément depuis plusieurs siècles, les deux plans philosophique et théologique. On sait gré également à l'auteur de mettre sous les yeux du lecteur les textes : même si parfois on peut contester ses interprétations (ainsi quand il cherche à concilier les deux explications que donne saint Thomas de la finalité de l'univers vis-à-vis de Dieu : par assimilation et par activité intellectuelle), ce dossier est et reste précieux. F. V.

2012. E. J. MONTANO. *The Sin of the Angels. Some Aspects of the Teaching of St. Thomas.* A Dissertation (Catholic University of America, Studies in Sacred Theology, Series II, 89). — Washington, Catholic University of America Press, 1955 ; in 8, XVI-359 p. Dl. 3.75.

Cet important volume a été écrit sans que l'auteur ait pu prendre connaissance, semble-t-il, de l'article du P. A. Hayen S. J. sur le même sujet, paru en 1954 (voir *Bull.* VII, nº 1821), ni de celui du P. H.-F. Dondaine, paru en 1955 (voir *Bull.* VII, nº 2186), ni même, ce qui est plus surprenant, de l'étude du P. Philippe de la Trinité, parue en 1948 (à propos de la controverse entre le P. J. de Blic S. J. et le P. H. de Lubac S. J., voir *Bull.* VII, nº 2656).

Cela n'empêche que la dissertation de M. M. dénote une enquête très fouillée : d'abord dans la littérature théologique qui a précédé saint Thomas, avec un examen très attentif de saint Anselme et des théologiens du XIIe siècle ; puis dans l'œuvre de saint Thomas lui-même. Il a ordonné les textes en diverses catégories, selon qu'ils éclairent la nature du péché des anges en lui-même, ses aspects psychologiques, ses motifs, son moment, son caractère définitif. Il nous a semblé que le travail du P. Hayen cité plus haut avait mieux mis en relief l'évolution de la

pensée de saint Thomas lui-même, notamment à propos du motif et de la nature de la chute des anges ; et que, d'autre part, M. M. eût pu, en étudiant la peccabilité de l'ange, s'aider des travaux du P. de Blic, qu'il semble ignorer, et du P. H. de Lubac, qu'il cite dans la bibliographie mais auxquels aucune référence n'est faite. F. V.

2013. C. S. Zamoyta. *The Unity of Man: St. Thomas's Solution to the Body-Soul Problem.* An Abstract of a Dissertation (Catholic University of America, Philosophical Series, 117 ; Abstract 28). — Washington, Catholic University of America Press, 1956 ; in 8, vii-60 p. Dl. 0.75.

Ces pages brèves et inspirées des textes de saint Thomas établissent d'abord l'unité de l'homme comme un fait psychologique. L'auteur cherche ensuite les bases métaphysiques de cette unité, ce qui le mène à la doctrine bien connue de l'hylémorphisme. Enfin, il compare la doctrine d'Aristote sur la nature de l'âme et son union avec le corps, avec celle de saint Thomas et aussi avec celle de matière et de forme. Une bonne bibliographie achève cet exposé clair et synthétique. F. V.

2014. Th. R. Heath O. P. *Aristotelian Influence in Thomistic Wisdom: A Comparative Study.* An Abstract of a Dissertation (Catholic University of America, Philosophical Studies, 176 ; Abstract 24). — Washington, Catholic University of America Press, 1956 ; in 8, x-36 p. Dl. 0.50.

Pour saint Thomas, la sagesse est en elle-même la connaissance des vérités les plus hautes : le P. H. montre que, commentant la Métaphysique d'Aristote, saint Thomas a considéré que cette sagesse était la métaphysique. Mais il ne s'agit pas là d'un ordre de connaissance étranger à l'action humaine : le sage juge et « ordonne » ses connaissances ; il est capable de défendre valablement les premiers principes contre les attaques qui leur seraient opposées ; il est un contemplatif qui reporte et dirige vers Dieu l'exercice des vertus et de la science. F. V.

2015. K. Rahner S. J. *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin.* 2. Auflage, im Auftrag des Verfassers überarbeitet und ergänzt von J. B. Metz. — München, Kösel, 1957 ; in 8, 414 p. Mk. 29.50.

Ce volume reproduit une étude parue à Innsbruck en 1939. L'auteur n'a guère apporté de changement à son texte ; il a confié seulement à M. M. le soin de le présenter d'une manière plus claire. Comme il y avait près de vingt ans que la première édition avait vu le jour, le P. R. n'a pas reproduit la bibliographie qui figurait en celle-ci : elle aurait sans doute paru quelque peu démodée. M. M. a joint une traduction allemande de la *quaestio* de la Somme théologique sur laquelle roule tout le livre du P. R. : *Ia*, q. 84, a. 7 : *Utrum intellectus possit actu intelligere per species intelligibles quas penes se habet, non convertendo se ad phantasmata.* Ce commentaire consiste surtout en l'examen de l'*abstractio* et de la *conversio ad phantasmata* dans la philosophie thomiste. F. V.

2016. H. Margenau. *Thomas and the Physics of 1958 : A Confrontation* (The Aquinas Lecture, 1958). — Milwaukee, Marquette University Press, 1958 ; in 12, 61 p. Dl. 2.50.

Se basant sur quelques textes de saint Thomas, et en particulier sur *S. th.* Ia, q. 84, a. 6, qui traite de la connaissance *a rebus sensibilibus*, M. M., en cette brillante conférence, établit une comparaison entre l'attitude de saint Thomas et celle de la physique actuelle sur la connaissance du monde sensible. Il institue cet examen en se mettant par la pensée à l'époque de saint Thomas pour juger la science actuelle, et ensuite en adoptant la mentalité de notre siècle pour jeter un regard sur les conceptions thomistes. F. V.

2017. J. Lipski. *Extensio providentiae divinae et applicatio spiritualis secundum sanctum Thomam Aquinatem.* — Romae, Desclée, 1957 ; in 8, xii-143 p.

M. L. estime que l'objet de son travail répond à une inquiétude moderne. Il s'efforce de montrer, textes de saint Thomas à l'appui, que la providence divine s'exerce sur un champ d'extension universelle, ce qui implique qu'elle regarde toute la vie humaine. L'objection moderne est souvent tirée de l'existence du mal : M. L. y répond en admettant une permission divine, qui sert finalement à notre bien. Une autre objection vient de la liberté humaine, dont les rapports avec l'infaillibilité de la providence reste une énigme, ou plutôt un mystère : M. L. s'efforce d'éclaircir ces rapports en posant en termes clairs la doctrine thomiste sur les deux faces de cette antinomie. Ces principes sont à la base de la conception thomiste de « l'abandon à la divine providence » et, par le fait même, de la marche du chrétien vers la perfection spirituelle. F. V.

2018. M. Fakhry. *Islamic Occasionalism and Its Critique by Averroes and Aquinas.* — London, G. Allen & Unwin, 1958 ; in 8, 220 p. Sh. 21.

L'occasionalisme musulman, indépendamment de ses attaches avec le fatalisme coranique, fut le fruit de réflexions philosophiques qui se poursuivirent durant les trois premiers siècles du moyen âge. On le trouve particulièrement développé plus tard par Algazel († 1111) et les Ash'arites. Le Juif Maimonide († 1204) le fit connaître à l'Occident latin. Mais cet occasionalisme fut battu en brèche par l'introduction de l'aristotélisme dans la philosophie arabe et juive : ce fut la tâche d'Averroès († 1198) de rétablir le principe d'une causalité réelle dans les causes secondes. M. F. montre ensuite comment saint Thomas, quelques décennies plus tard, fit la synthèse de ces deux positions, l'« occasionalisme théiste » et le « déterminisme déiste », dans une conception dominée par l'amour divin. La doctrine thomiste fait ainsi de la causalité une notion analogique, qui respecte la possibilité rationnelle du miracle. Les pages où M. F. développe la pensée de saint Thomas sur ces points (p. 139-207) sont utiles à consulter pour situer le thomisme parmi les courants philosophiques de son temps. F. V.

2019. Tomás de la Cruz O. C. D. *El amor y su fundamento ontológico según Santo Tomás. Estudio previo a la teología de la caridad.* Pars dissertationis ad lauream in Facultate S. Theologiae apud Pontificium Athenaeum « Angelicum » de Urbe. — Roma, A. Nardini, 1956 ; in 8, 81 p.

La première partie de cet extrait de dissertation, sur la nature de l'amour, cherche à préciser autant que possible l'évolution de la pensée de saint Thomas, du Commentaire des Sentences à la Somme théologique, sur l'amour-passion. Certains termes disparaissent (*quietatio, terminatio*) ; certaines thèses sont éliminées (celles qui diminuaient la primauté de l'amour sur les autres affections) ; la théorie « physique » de l'amour est enrichie. La seconde partie met en relief une évolution également, à propos du fondement ontologique et des éléments constitutifs de l'amour. Cette évolution consiste en premier lieu dans l'élimination de l'élément « absence ou non-possession », faisant place à une conception de l'amour se portant essentiellement sur le bien en tant que tel, sans égard à sa qualité de présent ou d'absent. Le moment principal de cette évolution se situe dans le Commentaire des Noms divins. Il faudra tenir compte de l'enquête du P. T. dans toute nouvelle synthèse sur le « problème de l'amour au moyen âge ».

F. V.

2020. H. M. CHRISTMANN. *Thomas von Aquin als Theologe der Liebe* (Thomas im Gespräch, 1). — Heidelberg, F. H. Kerle, 1958 ; in 12, 51 p. Mk. 2.80.

Replaçant la théologie thomiste de l'amour dans le contexte général de la vie trinitaire, de la création et de l'incarnation, M. C. examine ensuite ce que la *Summa theologica* dit de l'amour, notamment dans la *IIªIIªᵉ*, q. 23 à 46. Ces pages brèves, sans prétention scientifique excessive, introduisent le lecteur dans un monde thomiste où les « lois du cœur » ont leur place à côté de celles de l'intelligence.

F. V.

2021. O. SCHWEIZER. *Person und hypostatische Union bei Thomas von Aquin* (Studia Friburgensia, neue Folge, 16). — Freiburg (Schweiz), Universitätsverlag, 1957 ; in 8, XIV-123 p. Fr. 12.45.

M. S. commence par tracer le tableau des trois théories en présence sur le constitutif formel de la personne : la théorie du mode, celle de l'existence, celle de la simple union. Il dresse la liste des textes de saint Thomas qui sont traditionnellement allégués en faveur de chacune d'elles et donne un aperçu de leur fortune diverse. Revenant alors aux textes de saint Thomas, il en fait une longue analyse dans l'ordre chronologique (p. 54-106) et cherche enfin à en tracer la synthèse. Celle-ci est présentée sous forme d'une série de dix thèses, qui mettent en relief que la notion de personne est, dans la pensée de saint Thomas, un concept analogique : *persona est rationalis naturae individua substantia.* Concernant le mode selon lequel ce concept se vérifie dans l'ordre naturel, saint Thomas ne distingue pas essence (Wesenscharakter) et état concret (Zustand) de la subsistance ; le *principium individuationis* est le *constitutivum* de la personne humaine. Mais, dans le cas du Christ, cette distinction doit être établie et il faut écarter dès lors, dit M. S., les théories du mode et de l'existence. Celle de la simple union est seule en accord avec la synthèse thomiste.

On voit l'intérêt de ce travail qui apporte certainement une contribution utile à un problème séculaire : M. S. a classé les textes, les a analysés et a su proposer une synthèse neuve.

F. V.

2022. C. MOLARI. *De Christi ratione essendi et operandi. Recentioris controversiae thomistica solutio iuxta generaliorem doctrinam de ordine operativo* (Mysterium, Theologicarum dissertationum series, 2). — Romae, Officium libri catholici, 1957 ; in 8, 257 p.

Au cours de cette thèse très fouillée M. M. met devant les yeux du lecteur les textes de saint Thomas qui éclairent le problème de l'action théandrique du Christ. Son exposé est commandé en grande partie par les positions adoptées par des philosophes et des théologiens récents, comme il le déclare lui-même dans l'introduction. Il traite de la question en séparant ses deux aspects fondamentaux. Il y a d'abord les « principes philosophiques » qui sont à la base de toute saine métaphysique de l'opération. Viennent ensuite les thèses proprement théologiques, au cours desquelles M. M. rappelle ce qui doit être dit de l'union hypostatique, de l'unité d'*esse* du Christ et de la position thomiste à propos de l'action du Christ, dans laquelle le Verbe est le *suppositum agens* et la *natura humana* le *formale principium*. A partir de là, il reste à M. M. à décrire ce que représente la nature humaine du Christ comme instrument du Verbe et, plus généralement, comme instrument de la divinité. On voit dans quelle ligne théologique, très classique et d'un thomisme bien informé, se meut l'exposé de M. M.

F. V.

2023. L. Scheffczyk. *Der Wandel in der Auffassung vom menschlichen Wissen Christi bei Thomas von Aquin und seine bleibende Bedeutung für die Frage nach den Prinzipien der Problemlösung.* — Münchener theol. Zeitschr. 8 (1957) 278-288.

M. S. examine les étapes qui jalonnent l'évolution de la pensée de saint Thomas sur la science humaine du Christ : *III Sent.*, d. 13 et 14 ; *De veritate*, q. 20, a. 3 ; *Compendium theologiae*, c. 216 ; *S. theol.* III^a, q. 9, a. 4. Saint Thomas admit toujours une double science du Christ : incréée et créée ; mais il évolua à propos de la perfectibilité de la seconde ; M. S. montre que ceci fut la conséquence d'une conscience progressive de la véritable humanité du Christ.

F. V.

2024. L. LeMay. *Principles for a Moral Theology of the Human Body According to Saint Thomas.* Dissertation. — Attleboro (Mass.), La Salette Seminary, 1955 ; in 8, xiii-311 p.

Cette thèse fut présentée en 1951 à la Faculté de théologie de Fribourg (Suisse) pour l'obtention du doctorat en théologie. L'auteur a le grand mérite d'avoir abordé une question très moderne et d'avoir cherché dans les écrits de saint Thomas, non certes la solution précise aux problèmes que nous nous posons aujourd'hui, mais au moins les lignes générales de la conception thomiste du corps, de manière à situer plus clairement, s'il est possible, les orientations d'une réponse thomiste aux problèmes actuels. L'auteur a puisé surtout dans les œuvres de saint Thomas lui-même, et en particulier dans la *Summa theologica* et dans le *De anima*, et il a confronté plus d'une fois cet enseignement avec celui du magistère de l'Église. Ajoutons que le P. L. étudie successivement l'importance et le rôle du corps dans le composé humain, le péché originel comme traversant le plan créateur et affectant le corps, enfin la vie vertueuse dans ses rapports avec le corps, y compris la vie surnaturelle, la mortification corporelle et le soin du corps.

F. V.

2025. A. Sferrazza S. J. *Limiti della libertà umana secondo S. Tommaso d'Aquino* — Divus Thomas 62 (1959) 94-116.

Le P. S. a été bien inspiré de souligner l'aspect profondément humain de la liberté chez saint Thomas d'Aquin. Puisque l'âme est la forme du corps, elle

subit nécessairement l'influence des dispositions de celui-ci, lesquelles limitent le pouvoir d'action de la volonté. Dans le processus psychologique de l'acte humain, partant de la *volitio finis* pour s'achever dans la jouissance de la fin, il y a place non seulement pour une influence de la raison, mais aussi pour une action des dispositions corporelles, quoique le dernier mot revienne toujours à la volonté. Dans la seconde partie de son étude, le P. S. s'attache aux causes générales des déficiences qui atteignent la volonté humaine. Tout d'abord la tendance au bien est entravée parce que l'acte n'est pas toujours conforme à la raison, qui est la norme de la moralité. Ensuite la production de l'acte libre peut être entravée par la déficience de la raison elle-même, soumise à l'erreur, et par les déficiences des facultés exécutrices du choix. Enfin la volonté n'a pas toujours l'attention et l'effort nécessaires pour faire le bien. Cet exposé, bien conduit et bien documenté, donne une idée exacte de la pensée de saint Thomas. Pour illustrer davantage son exposé, le P. S. aurait pu évoquer d'une manière plus explicite l'influence des sens internes et des mouvements de l'appétit sensitif ; insister sur la différence entre le jugement de conscience, qui peut rester étranger à l'influence des passions, et le jugement pratique décisif du choix, qui dépend essentiellement des dispositions affectives du moment ; rappeler enfin la différence si évocatrice que saint Thomas établit entre la tempérance, qui est maîtresse des passions, et la continence, qui doit encore lutter contre elles. O. L.

2026. A. Sferrazza S.J. *Influsso del corpo e limiti della libertà umana nel pensiero di Tommaso d'Aquino.* — Sapienza 12 (1959) 57-70.

Ces pages reproduisent, à part quelques menues variantes, le texte de la première partie de l'article recensé ci-dessus, *Bull.* VIII, nº 2025. O. L.

2027. H. Lio O. F. M. *Annotazioni al testo riportato da S. Tommaso (S. Th. 1-2, q. 90, a. 1) : « lex dicitur a ligando ».* — Divinitas 2 (1957) 201-224.

Le P. L. cite nombre d'auteurs du moyen âge qui ont rattaché l'étymologie du mot *lex* au verbe *ligare*. On lit déjà cette étymologie chez Cassiodore ; on la retrouve chez plusieurs décrétistes, chez Guillaume d'Auvergne, les questions *De legibus* d'Alexandre de Halès, la Somme théologique du même, Albert, Bonaventure et Thomas d'Aquin. Cependant, sous l'influence de saint Isidore de Séville, on attribue aussi l'origine du mot *lex* au verbe *legere* : ainsi chez Alexandre de Halès dans les écrits cités plus haut et chez saint Thomas lui-même. Cette étude a son intérêt ; cependant, tout le monde sait que les étymologies, surtout les médiévales, ne donnent pas nécessairement le sens le plus profond des mots ; c'est ainsi que le terme de *lex* signifie avant tout pourvoyeuse d'ordre : c'est pourquoi la *lex naturalis*, au moyen âge, exprime au fond la même idée que *ius naturale, iustitia naturalis, ratio naturalis.* O. L.

2028. A. Hayen S. J. *Note sur la dialectique de la justice et de l'amour selon saint Thomas.* — Archives Philos. 21 (1958) 76-91.

Le P. H. établit d'abord que les textes de saint Thomas font « soupçonner » une dialectique implicite de la vie morale. La justice, pour lui, se réfère essentiellement au droit ; son exercice s'achève au niveau plus profond de la justice générale ; son respect fait l'homme « juste » ; mais la « dialectique de la justice »

s'achève dans l'acte d'aimer. Les textes examinés sont surtout empruntés à la *S. theol.* IIa IIae, q. 57, 58 et 60, et *In Eth.* VIII, lect. 7, nos 1631-32.

F. V.

2029. H. Lio O. F. M. *De jure ut obiecto justitiae apud S. Thomam II-II, q. 57, a. 1.* — Apollinaris 32 (1959) 16-71.

Après avoir rappelé la place du traité *De iustitia* dans la morale de saint Thomas, le P. L. donne d'abord du texte cité l'analyse qui est sans doute la plus abondante qu'on en ait jamais faite. Il scinde cet article en quatre sections qu'il explique séparément et si minutieusement qu'il s'attache parfois à chaque mot (ainsi p. 34-39). Dans une seconde partie, il s'intéresse aux principaux prédécesseurs de saint Thomas concernant trois points : la position même du problème, les solutions apportées (chez Aristote, Pierre Lombard, Alexandre de Halès, Philippe le Chancelier, Jean de la Rochelle, Albert le Grand, Bonaventure) et la réponse donnée par ceux-ci aux objections présentées par saint Thomas. Cette riche prolixité d'une analyse poussée à l'extrême ne risque-t-elle pas de décourager le lecteur invité à lire 50 pages pour comprendre un seul article de la Somme théologique ?

O. L.

2030. J. E. van Roey. *De onvruchtbaarheid van het geld naar de leer van S. Thomas van Aquino* (Mededelingen van de Koninkl. Vlaamse Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België, Klasse der Letteren, jaargang 17, nr 8). — Brussel, Paleis der Academiën, 1955 ; in 4, 10 p.

Cette communication, présentée à l'Académie royale flamande de Belgique en décembre 1956, a paru également dans *Collectanea Mechliniensia* 41 (1956) 5-13. Elle a été recensée sous cette forme *Bull.* VIII, no 814.

2031. Th. Gilby O. P. *Principality and Polity. Aquinas and the Rise of State Theory in the West.* — London, Longmans Green, 1958 ; in 8, xxvi-357 p. Sh. 30.

Le principal mérite de ce beau travail, bien documenté, est de situer la pensée politique de saint Thomas dans l'ensemble du contexte historique en ce domaine. Partant de la Bible, le P. G. décrit les positions de saint Augustin, de saint Isidore et des théoriciens du droit dans l'antiquité. Plus près de Thomas, les canonistes et les civilistes, puis les théologiens du nouvel ordre des Frères Prêcheurs, les philosophes qui entrèrent en contact avec la pensée grecque et arabe forment un contexte plus immédiat, qui fait l'objet du premier tiers de l'ouvrage. Passant ensuite à la pensée de saint Thomas lui-même, le P. G. s'arrête surtout à la notion de loi et à ses types, au *ius gentium* et enfin à l'exercice du pouvoir législatif, politique et judiciaire. Les conclusions esquissent, entre autres points, la fortune des idées politiques de saint Thomas ; l'auteur montre que l'histoire politique ultérieure du moyen âge n'en a guère tenu compte.

F. V.

2032. A. San Cristóbal-Sebastián. *Controversias acerca de la voluntad desde 1270 a 1300* (Estudio histórico-doctrinal). — Madrid, Editorial Co. Cul. S. A., 1958 ; in 8, 280 p.

L'importance de cet ouvrage ne saurait guère être exagérée. M. S. C. n'a eu sous la main aucun manuscrit, mais il a exploité au maximum les nombreux textes inédits publiés au cours de ces deux dernières décades, se faisant d'ailleurs toujours un devoir de citer ses sources. L'ouvrage intéresse à la fois l'histoire littéraire et doctrinale des controverses sur le libre arbitre qui ont animé le dernier quart du XIII[e] siècle. Pour apprécier la richesse d'information et l'intérêt de ce livre du point de vue de l'histoire littéraire, on ne pourrait mieux faire que résumer le tableau chronologique donné p. 271-275. Avant la condamnation de 1270, M. S. C. place le *De necessitate et contingentia causarum* (avant 1269) et le Quodlibet XIV de Gérard d'Abbeville (1269). Entre la condamnation de 1270 et celle de 1277, il faut situer la question 6 du *De malo* de saint Thomas d'Aquin (1270), le Commentaire sur l'Éthique d'*Erfurt Amplon. F. 13* (1272-73), celui de *Vat. lat. 832* (1274 ?), Guillaume de la Mare, Questions disputées (1274-75), le Pseudo-Gauthier de Bruges, question disputée *De voluntate* (1274-75), Henri de Gand, Quod!. I (1276), le Commentaire sur l'Éthique de *Vat. lat. 2173* (1276-77). Et après la condamnation de mars 1277, M. S. C. place Matthieu d'Aquasparta, *De cognitione* (1277-79), Pierre de Falco, Quest. disp. (1280 ?) et Quodl. (1280-82), Richard de Mediavilla, Commentaire sur les Sentences (1282-84) et Quest. disp. (1284), Matthieu d'Aquasparta, Quest. *De gratia* (1284-85), Henri de Gand, Quodl. IX (1286), Gilles de Rome, Quodl. I (1286), Godefroid de Fontaines, Quodl XV (1286), Henri de Gand, Quodl. X (1287), Godefroid de Fontaines, Quodl. III (1287), Quodl. IV (1287), Henri de Gand, Quodl. XI (1288), Godefroid de Fontaines, Quodl. V (1288), Jean de Murro, Quest. disp. (avant Noël 1288), Gilles de Rome, Quodl. III (1288), Godefroid de Fontaines, Quodl. VI (1288), Henri de Gand, Quodl. XII (1289), Gilles de Rome, Quodl. IV (1289), Henri de Gand, Quodl. XIII (1289), Gilles de Rome, Quodl. V (1290),Henri de Gand,Quodl. XIV (1290),Gilles de Rome,Quodl. VI (1291),Godefroid de Fontaines,Quodl. VIII (1291),Quodl.X (1293),Thomas de Sutton,trois quest. disp. et Quodl. III (1291), Pseudo-Roger Marston, *De anima*, q. 10 (1293). Si l'on confronte cette série chronologique avec la liste analogue que nous avons dressée au t. IV de notre *Psychologie et morale aux XII[e] et XIII[e] siècles* (Gembloux 1954), p. 863-871, on se rendra compte de tout ce qui nous unit et de tout ce qui nous sépare. Tout un volume serait nécessaire pour examiner le bien-fondé des conclusions de M. S. C. Je ne puis y songer, laissant ce soin à quelque jeune médiéviste, si toutefois il s'en rencontre jamais. On lira aussi avec le plus vif intérêt l'exégèse que M. S. C. a donnée de tous ces écrits. Ici encore, et pour les mêmes raisons, il est impossible d'en entreprendre l'examen. Je me bornerai à rappeler combien il est nécessaire de comprendre le milieu où ces écrits ont pris naissance. Beaucoup de ces discussions qui animèrent cette fin du XIII[e] siècle font un peu figure de dialogues de sourds. D'abord les théologiens n'avaient guère le souci de bien se comprendre mutuellement ; et puis et surtout les deux partis parlaient une langue différente. La grosse équivoque résidait dans le terme de puissance passive que les aristotéliciens appliquaient à la volonté. Ces auteurs savaient très bien ce qu'ils entendaient par là : pour eux, comme pour tout le monde, la volonté est une puissance efficiente, active si l'on veut ; mais cette puissance n'entre en exercice que sous l'influence d'une autre puissance, à savoir la raison. Les adversaires au contraire s'en tenaient au sens que lui donne le langage courant et dès lors considéraient la volonté comme une puissance « active » qui, sans subir de vraie influence, entre en action. De là cette autre équivoque concernant le jugement qui précède le choix, l'acte spécifique du libre arbitre : ce jugement est-il le jugement de conscience, ou bien est-il le jugement pratique,

l'imperium, qui détermine le choix ? Ici encore les aristotéliciens avaient une idée très nette de ce jugement pratique. Ce jugement détermine cette puissance « passive » qu'est la volonté : ils se basaient sur ce fait d'expérience que l'homme, être raisonnable, ne se détermine en un sens que si, à tort ou à raison, il estime que ce choix est le parti le plus raisonnable ; dans ce sens le jugement pratique détermine le choix ; mais ils ajoutaient que ce jugement même procède d'une volonté libre. Les adversaires des aristotéliciens n'ont jamais témoigné par leurs écrits qu'ils comprenaient ces vues, parce qu'ils songeaient à l'autre jugement, le jugement de conscience qui, lui aussi, précède le choix ; et alors ils avaient beau jeu pour affirmer que la volonté est indépendante de ce jugement, puisqu'elle peut toujours y contredire. Mais ce faisant, ils enfonçaient une porte largement ouverte, car les aristotéliciens, eux aussi, admettaient ce fait évident. Il suffit de lire leurs attaques contre saint Thomas d'Aquin et Godefroid de Fontaines pour constater qu'ils parlaient une langue différente.

Je ne pourrais assez recommander l'ouvrage de M. S. C. Quand, en 1942, j'éditai le premier tome de *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, consacré en bonne partie à la théorie du libre arbitre, j'ignorais l'existence des trois commentaires inédits sur l'Éthique d'*Erfurt Amplon. F. 13, Vat. lat. 832* et *2173*. J'en ai édité les passages sur le libre arbitre en appendice au tome III de mon ouvrage (1949), p. 621-650. Mais, pour des raisons d'ordre technique, je n'ai pu les intégrer dans leur contexte immédiat dans la 2e édition du tome I parue en 1957 (voir l'avant-propos de cette édition). Il se fait ainsi que M. S. C. complète à souhait tout ce que j'ai écrit sur cette matière. O. L.

2033. M. Espinal O. F. M. Cap. *La intención o « finis operantis » y las obras serviles.* — Revista españ. Derecho canón. 13 (1958) 577-617.

Tandis que l'ouvrage du P. H. Huber (voir *Bull.* VIII, no 1790) s'arrête à saint Thomas d'Aquin, l'étude du P. E. commence avec celui-ci et se prolonge jusqu'à nos jours, dénotant, disons-le tout de suite, une connaissance peu commune de la littérature théologique de ces derniers siècles. Le sujet du P. E. est nettement circonscrit : la licéité ou l'illicéité d'un travail, aux jours de fête, se mesure-t-elle à la seule intention qu'on y poursuit : un propriétaire travaille dans son jardin pour tuer le temps ; ou bien on fait un travail intellectuel pour gagner de l'argent. Le problème est surtout traité à partir du XVIe siècle ; nous ne devons donc guère nous arrêter à l'étude du P. E. Saint Thomas d'Aquin n'a pas abordé le problème de front. Avec Richard de Mediavilla († 1308) la solution est ferme : les œuvres qui ont pour but l'avantage temporel de l'individu sont serviles, même si de leur nature elles sont d'ordre spirituel, telle l'étude ; et des œuvres de leur nature serviles deviennent « libérales », si elles sont faites en vue du bien spirituel de l'individu. Cette thèse subit bientôt quelque adoucissement. Avec Cajetan d'ailleurs († 1534) la théologie s'oriente vers des solutions plus nuancées : certaines œuvres peuvent être exercées les jours de fête soit par coutume, soit par nécessité d'ordre corporel, soit pour éviter un danger grave, soit parce que de leur nature elles sont libérales : toutes ces œuvres peuvent s'exercer par intention de lucre ; cette intention ne peut changer leur caractère de licéité. O. L.

2034. C. Segre. *Sul testo del « Libro de' vizi e delle virtudi » di Bono Giamboni.* — Studi Filologia ital. 17 (1959) 5-96.

M. S. étudie en détail la tradition textuelle du *Libro de' vizi e delle virtudi*. Il s'agit d'un traité représentant la bataille des vertus et des vices écrit par le

juge florentin Bono Giamboni dans la seconde moitié du XIIIe siècle. On en connaît actuellement huit manuscrits, qui se partagent en deux familles remontant à l'archétype et dont M. S. apprécie la valeur respective pour l'établissement du texte. Il existe en outre dans *Florence Naz. Magliab. XXI. 174* une rédaction différente, intitulée *Trattato di virtù e di vizi e di loro vie e rami*, que M. S. prouve être antérieure au *Libro* ainsi qu'à la *Miseria dell'uomo*, traduction par Giamboni du traité d'Innocent III. D'autre part *Florence Naz. Palat. 547* contient un résumé du *Libro de' vizi e delle virtudi*, dont M. S. évalue l'apport qu'il peut fournir dans le choix de certaines variantes. Cette longue étude constitue ainsi une excellente introduction à l'édition du *Libro* que M. S. nous promet prochaine. Il ne parle pas ici de la question des sources de Giamboni. Son traité n'est-il, comme on l'a dit, que la traduction d'un traité latin préexistant ?

H. B.

2035. A. BONEKAMP. *De vorstenspiegels. Schets over theorie en praktijk van de opvoeding in de 13e eeuw.* — Tijdschrift voor Opvoedkunde 1 (1955-56) 193-220.

Vincent de Beauvais, Guillaume Peyraut, Gilles de Rome, auteurs de « Miroirs des princes », n'étaient sans doute pas des penseurs très originaux, mais ils ont rassemblé un choix de données sur les tendances et les préjugés de leur temps. Dans leurs traités ils ont maintes fois abordé le problème d'une éducation qu'ils voulaient précoce, dans le cadre d'une rigoureuse discipline.

G. M.

2036. G. SAJÓ. *Boèce de Dacie et les commentaires anonymes inédits de Munich sur la Physique et sur la Génération attribués à Siger de Brabant.* — Archives Hist. doctr. littér. Moyen Age 25 (1958) 21-58.

M. S. a édité le *De aeternitate mundi* de Boèce de Dacie (voir *Bull.* VII, no 1856). Cette édition lui a permis de confronter ce texte avec deux écrits conservés dans *Clm 9559* : *Quaestiones super librum de generatione* (f. 83r-91v) et *Quaestiones super libros physicorum* (f. 2r-14r) attribués jusqu'ici à Siger de Brabant. Or M. S. apporte des raisons très sérieuses pour en faire deux écrits de Boèce de Dacie. Et tout d'abord les *Quaestiones de generatione* : le prologue est un extrait bref et presque textuel du *De summo bono* de Boèce de Dacie, édité jadis par M. Grabmann (voir *Bull.* II, no 95) ; ces *Quaestiones* sont également très apparentées à celles du *De aeternitate mundi*, signalé ci-dessus. Quant au second écrit, les *Quaestiones super libros physicorum*, il est littérairement fort apparenté au *De aeternitate mundi*, aux *Quaestiones de generatione* susdites, de même qu'aux *Quaestiones* inédites de Boèce de Dacie *super libros topicorum*. M. S. confronte patiemment tous ces textes ; il y a en faveur de Boèce de Dacie une telle accumulation de probabilités que la conclusion est moralement certaine. M. S. se propose d'éditer bientôt les deux écrits qu'il vient de restituer à leur véritable auteur.

O. L.

2037. C. VANSTEENKISTE O. P. *CR de G. Verbeke, Thémistius, Commentaire sur le traité de l'âme d'Aristote* (voir *Bull.* VIII, no 322). — Revue Hist. ecclés. 53 (1958) 514-526.

L'ouvrage de M. Verbeke a été recensé ici-même (*Bull.* VIII, no 322). Les insuffisances d'ordre philologique qui y étaient relevées se ramènent, à mon sens,

à trois chefs principaux. La preuve linguistique que la traduction est bien l'œuvre de Guillaume de Moerbeke aurait dû s'appuyer sur autre chose que des particules insignifiantes. Le classement des différents témoins repose exclusivement sur des critères externes, la contre-épreuve textuelle étant laissée au lecteur. Enfin et surtout, la méthode d'édition n'est nulle part clairement formulée et se révèle, en fait, peu ferme. Mais le gros atout de M. Verbeke était de disposer d'un manuscrit (*T*) très proche chronologiquement de l'original, probablement même sa copie directe et, de surcroît, œuvre d'un scribe soigneux.

Or on est passablement surpris de voir le P. V. reprocher à l'éditeur d'avoir mis ce manuscrit à la base de son texte. « *T* n'est pas un bon manuscrit », prétend-il par deux fois (p. 516, l. 20 sv. et p. 518, l. 7 sv.), préconisant dès lors la méthode suivante : « *T*... ne pourra jamais décider seul... le grec étant la base de tout a plus d'importance que *T*, de sorte que, s'il est appuyé soit par un groupe de manuscrits, soit même par un seul,... il pourra décider ». En accordant une telle importance au grec, on risque d'éditer la version que Guillaume de Moerbeke aurait dû écrire. Et il faudrait encore être certain que le groupe des manuscrits qui s'oppose à *T* ne représente pas une révision postérieure d'après un manuscrit grec. S'il y a un écueil à éviter lorsqu'on édite une traduction, c'est précisément de la corriger à partir du texte qui lui est sous-jacent et de contaminer ainsi sa tradition propre. Dans le cas qui nous occupe, le grec doit toujours servir de contrôle mais il ne peut être mis à la base de l'édition. Il est trop clair qu'un manuscrit n'est jamais parfait et que *T* n'échappe pas à la règle. Le P. V. signale des accidents d'omission et d'addition (p. 516), mais l'apparat n'en révèle pas un si grand nombre qu'il veut le faire croire ; et ce sont des fautes mécaniques et non des pseudo-corrections intentionnelles qui vicieraient radicalement la tradition. Il se peut que l'éditeur — je l'avais relevé — ait été un peu ébloui par la valeur de *T*, alors qu'en pratique il le corrige assez souvent et sans règle ferme ; mais méconnaître la place exceptionnelle de ce témoin dans la tradition de la version et lui préférer le grec est une position indéfendable.

Le P. V. — décidément hypnotisé par le modèle grec — reproche aussi à l'éditeur (p. 515, l. 19 sv.) de n'avoir pas fait d'enquête personnelle pour repérer le manuscrit sur lequel le traducteur a élaboré sa version. Il cite comme méritant de retenir l'attention : *Rome Bibl. Vallicell. B 93* du *XIVe* siècle (c'est moi qui souligne). Or la version est antérieure au 6 décembre 1280 ; comprenne qui pourra...

Les conjectures que propose le P. V. pour amender le texte (p. 518) sont parfois assez téméraires. Ainsi *ad* 111, 11-12 : *delectationi* et *tristitiae*. De ses suggestions, trois, me semble-t-il, méritent vraiment d'être retenues : la correction évidente *ad* 127, 25 et 26 *terebrum* et *terebraturus*, et deux hypothèses plausibles (à noter dans l'apparat plutôt qu'à introduire dans le texte) : *ad* 85, 99 *semitae* (cf. grec ἀγυιαί) au lieu de *scientiae* ; *ad* 267, 94 *simul* (cf. grec ἅμα) au lieu de *solus EMOP, om. T.* On admettra que c'est peu pour étayer une pareille sévérité. Les autres aspects du travail de M. Verbeke sont appréciés sans plus de bienveillance.

F. P.

2038. F. Alessio. *Mito e scienza in Ruggero Bacone* (Pubblicazioni della Facoltà di Filosofia e Lettere dell'Università di Pavia). — Milano, Ceschina, 1957 ; in 8, 328 p. L. 2000.

Cet ouvrage présente un vif intérêt. Son mérite majeur est de relier intimement les conceptions baconiennes sur la science et la religion avec la biographie de leur auteur : c'est ce qui explique que, en bien des parties, l'exposé est presque

en même temps biographique et critique. En ce *Bulletin de Théologie*, le recenseur ne peut faire état des apports, certainement précieux, de ce travail à l'histoire des doctrines proprement scientifiques. Il lui faut souligner toutefois l'intérêt de ces pages pour la biographie de Roger Bacon et sa production littéraire. A propos de celle-ci, M. A., remarquons-le, a été amené à situer l'*Opus maius* de Bacon dans l'ensemble de ses œuvres, surtout philosophiques et scientifiques, écrites entre 1247 et 1267, et à tenter de classer chronologiquement celles-ci. Un autre apport original de M. A. semble être la comparaison établie entre l'œuvre de Bacon et celle de Robert Grosseteste, à tel point que M. A. peut dresser une liste des opinions empruntées directement par Bacon à ce dernier (p. 319-320). Il examine aussi les relations de Bacon avec un autre « médiateur entre la *respublica fidelium* et l'Église idéale » (p. 206), Pierre de Maricourt. Répétons-le : ces comparaisons intéressent surtout l'histoire des sciences, mais le théologien peut y glaner bien des éléments utiles, d'ordre biographique et littéraire.

F. V.

2039. J. P. Zwaenepoel. *The « Quaestiones in Librum de causis » Attributed to Henry of Ghent According to the Escorial Manuscript. An Unedited Text with Introduction.* — Unitas (Manila) 32 (1959) 799-809.

Résumé d'une thèse présentée à l'Université Saint-Thomas de Manille (Philippines), mais préparée à l'Institut supérieur de philosophie de Louvain. Le P. Z. expose les résultats auxquels l'ont mené l'étude et la publication des *Quaestiones in Librum de causis* contenues dans *Escurial h. II. 1*, f. 74r-89v. Si le manuscrit date de la fin du XIIIe siècle ou des premières années du XIVe, les *Quaestiones* elles-mêmes semblent pouvoir se situer vers 1240-1250 et être une reportation d'un enseignement donné à la faculté des arts de Paris. Le commentaire est incomplet et ne couvre que les 16 premières propositions du *Liber de causis*. Ses principales autorités sont Aristote et Averroès, et sa tendance générale est celle d'un aristotélisme averroïsant, tel qu'il prévalait vers le milieu du XIIIe siècle. On peut d'autre part y déceler l'influence du commentaire de Roger Bacon, à peu près contemporain. Quel en est l'auteur ? G. Antolín et après lui M. Grabmann ont mis en avant le nom d'Henri de Gand, parce qu'une inscription (assez récente, il est vrai) attribue à cet auteur les *Quaestiones super Metaphysicam* qui précèdent immédiatement dans le manuscrit de l'Escurial et sont du même scribe. Si cette attribution se révélait exacte on aurait là un témoin important du début de la carrière universitaire d'Henri de Gand, antérieur d'une vingtaine d'années aux écrits authentiques actuellement connus. Mais le P. Z. ne cache pas les difficultés que rencontre cette hypothèse. Le seul moyen actuel d'éclaircir la question, faute de découverte d'autres témoins manuscrits, serait une comparaison doctrinale attentive entre ces *Quaestiones* et les œuvres d'Henri de Gand, compte tenu de l'écart chronologique qui pourrait les séparer. Souhaitons la voir entreprendre par le P. Z. lui-même.

H. B.

2040. J. Gômez Caffarena S. I. *Ser participado y ser subsistente en la metafísica de Enrique de Gante* (Analecta Gregoriana, 93). — Romae, Pont. Universitas Gregoriana, 1958 ; in 8, xi-283 p. L. 2000.

Subissant à la fois l'influence d'Avicenne et de saint Augustin, Henri de Gand conçoit la connaissance de l'être comme une *prima impressio*. Mais l'être participé, contingent et fini, est tel par participation, dans ses deux co-principes, — essence et existence, — de l'être subsistant, nécessaire et infini. Cette méta-

physique de la participation autorise le P. G. à parler du « platonisme » d'Henri de Gand. Si l'on ajoute à cela l'examen de la preuve de Dieu qu'il proposa, que le P. G. classe parmi les preuves dites ontologiques, on a à peu près les lignes principales de ce bel exposé. Le P. G. s'appuie sur les premières éditions des Quodlibets et de la Somme de Henri de Gand : les *Disputationes quodlibeticae* (Paris 1518), les *Summae quaestionum ordinariarum* (Paris 1520). Il lui arrive cependant de remonter aux manuscrits : il a même pu ajouter quelques manuscrits à la liste donnée par Mgr P. GLORIEUX dans son *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle* : *Paris Nat. lat. 15358* (Quodlibets) et *15356* (*Summa*). En appendice le P. G. a donné quelques indications sur la double rédaction de la *Summa*, art. 21, 4, et sur le commentaire (incomplet) du *Liber de causis* attribué à Henri et contenu dans le ms. *Escurial h. II, 1*, f. 75-78 (voir *Bull.* VIII, n° 2039), que des divergences doctrinales avec les autres œuvres d'Henri rendent d'une authenticité douteuse ; ce texte est publié cependant (p. 272-276). On devra désormais tenir compte de ce bon travail pour décrire la métaphysique d'Henri de Gand. F. V.

2041. L. HÖDL. *Die Lehre des Petrus Johannes Olivi O. F. M. von der Universalgewalt des Papstes.* Eine dogmengeschichtliche Abhandlung auf Grund von edierten und unedierten Texten (Mitteilungen des Grabmann-Instituts der Universität München, 1). — München, M. Hueber, 1958 ; in 8, 26 p.

Pierre Jean Olivi O. F. M. († 1298), dans ses écrits doctrinaux systématiques mieux encore que dans son Commentaire sur l'Apocalypse, expose ses idées sur le pouvoir pontifical. Il distingue entre le pouvoir de consécration et de juridiction. Ce dernier n'est pas inamovible. Bien qu'il soit d'origine divine et que le pape le possède en plénitude, celui-ci peut néanmoins le perdre en résignant sa charge ou en versant dans l'hérésie. La primauté du pape est postulée par l'unité de l'Église. Que cette primauté revienne au siège romain, les Pères en témoignent. L'infaillibilité pontificale repose sur le fait que l'Église ne peut tomber dans l'erreur. Ce qui n'exclut pas qu'un pape, même en matière de foi, puisse errer ; mais alors il n'est plus en possession du véritable magistère de l'Église. Le pouvoir pontifical connaît certaines limites dans la dispense des vœux évangéliques et en des matières temporelles. G. M.

2042. E. YPMA O. E. S. A. *Les « cursores » chez les Augustins.* — Rech. Théol. anc. méd. 26 (1959) 137-144. XIVe s.

En se basant sur les actes des chapitres généraux des Augustins du XIVe siècle et les nominations faites par les supérieurs, le P. Y. établit que le *cursor* devait donner cours avant de mériter ce titre. Il devait enseigner de la logique et de la philosophie. Depuis 1315, ce stage était obligatoire et durait un an. Sauf exception, il fallait être *cursor* avant d'être promu au lectorat ou avant d'être admis au *studium* de Paris. O. L.

2043. S. SIBILIA. *Bonifacio VIII (1294-1303).* — Roma, Edizioni Paoline, 1949 ; in 12, 304 p.

M. S. décrit tout d'abord l'élection du cardinal Benoît Caetani au souverain pontificat sous le nom de Boniface VIII, puis rappelle sa carrière antérieure. Il évoque ensuite ses luttes avec les Colonna ; l'année du jubilé, qu'il institua ;

sa conception théocratique, inspirée de celle de ses prédécesseurs immédiats ; son intervention dans les mouvements hérétiques contemporains ; ses relations avec les États d'Italie et du reste de l'Europe ; les diverses phases de sa lutte avec Philippe le Bel, la bulle *Unam Sanctam*, l'insulte d'Anagni et son procès ; pour finir, le jugement de l'histoire.

L'intention de M. S. n'était point de fournir une nouvelle contribution scientifique à l'histoire de Boniface VIII, mais seulement de porter un jugement serein sur ce grand pape et sur l'époque de fermentation dans laquelle il vécut. Alors que les biographies complètes sur Boniface VIII sont rares, cet ouvrage se recommande d'autant plus pour une première prise de connaissance avec ce pontificat si agité. G. M.

2044. B. NEUMANN. *Der Mensch und die himmlische Seligkeit nach der Lehre Gottfrieds von Fontaines.* — Limburg, Lahn-Verlag, 1958 ; in 8, XIV-168 p.

M. N. traite un sujet important : les rapports de la nature et de la grâce chez Godefroid de Fontaines († 1306). Il a systématiquement dépouillé les quodlibets et les questions disputées encore inédites, telles qu'elles sont résumées dans *Bruges Ville 491* et *Vat. Borgh. 122*. D'une manière plus concrète : quels sont les rapports entre la nature humaine et la fin dernière ou béatitude céleste ? La fin dernière, écrit M. N., est à la fois immanente et transcendante à la nature humaine. Immanente, en ce sens que dans la nature, il existe une *potentia oboedientialis* ; cette *potentia* est tout autre chose qu'une *potentia passiva*, laquelle est un pouvoir d'action, n'entrant d'ailleurs en acte que sous la pression d'une cause motrice ; or la grâce, qui est ici-bas le germe de la félicité éternelle, ne suppose aucune *potentia* naturelle. Cette disponibilité de l'âme est accompagnée d'un *appetitus naturalis*, tendance de la raison au vrai, tendance de la volonté au bien général. Mais cet *appetitus* est imparfait, parce que précisément il tend au bien en général et que d'ailleurs il ne peut atteindre la fin surnaturelle. Celle-ci est donc, à son tour, transcendante à la nature. On ne peut l'atteindre que par la grâce *gratum faciens* qui, pour Godefroid, est identique à la charité ; c'est cette grâce qui surnaturalise l'intelligence et la volonté, assure l'amitié avec Dieu, confère le mérite surnaturel à nos actions et garantit l'acquisition de la félicité éternelle. De là un second problème : les rapports de la nature humaine avec la félicité conquise. C'est évidemment par la connaissance que l'âme prend possession de Dieu. Ce qui donne à M. N. l'occasion de présenter la théorie de la connaissance chez Godefroid. L'objet de cette connaissance que l'âme a de Dieu est l'essence même de Dieu et tout ce qu'elle peut connaître en Dieu ; de là les divers degrés du bonheur céleste selon la profondeur de cette connaissance. Le sujet de cette connaissance est l'âme en ses puissances surélevées par la lumière de la gloire, *habitus gloriosi*. La béatitude comporte l'union, l'assimilation à Dieu, l'amour fait de *delectatio* et de *fruitio*. C'est la connaissance qui est le « constitutif formel » de la béatitude. L'adhésion de la volonté à Dieu est nécessaire, puisque la volonté ne peut se détacher de son objet adéquat ; d'autre part, elle est souverainement libre, comme toute faculté spirituelle, détachée de toute matière.

On ne peut que féliciter M. N. de la belle ordonnance de sa monographie ; ce n'était pas chose aisée, car les éléments en étaient presque tous dispersés dans les Quodlibets qui, par définition, se présentent sans ordre. Son exposé est d'ailleurs très clair, illustré par de nombreux textes de Godefroid. Le lecteur de ces textes aura nécessairement songé à saint Thomas d'Aquin ; non pas qu'il

y ait surpris des formules strictement thomistes : Godefroid est trop indépendant pour copier servilement son maître, dont d'ailleurs, comme on a pu le voir, il sait se séparer ; mais il l'a lu attentivement, s'est imprégné de sa doctrine, ce que ne faisaient pas toujours les adversaires de saint Thomas. Jusqu'à quel point Godefroid est-il resté fidèle au maître ? Dans un autre cas (celui de la bonté humaine) j'ai découvert en Godefroid un thomiste qui a poussé jusqu'au bout de leur logique certaines assertions de saint Thomas. En serait-il de même ici ? Excellent sujet d'étude pour un jeune médiéviste. O. L.

2045. J.-P. Muller O. S. B. *La date de la Lecture sur les Sentences de Jean Quidort.* — Angelicum 36 (1959) 129-162.

Quand Jean Quidort a-t-il rédigé sa Lecture sur les Sentences ? Les avis sont partagés : les uns, avec Mgr P. Glorieux, la situent en 1282-1286 ; les autres, après le P. F. Pelster, en 1298. Avec un soin extrême, dom M. examine les arguments apportés de part et d'autre : aucun n'est vraiment probant. Comme dom M. prépare l'édition critique de ce commentaire, il a pu s'adresser au texte même de Jean Quidort et le confronter avec les écrits du temps. Son travail a été couronné de succès. Le premier auteur qui ait connu l'ouvrage de Jean Quidort est Pierre d'Auvergne en son Quodlibet I, qui date de 1296 ; et voilà le terme *ante quem* du commentaire. D'autre part ce commentaire utilise les Quodlibets VI, VIII et même IX de Godefroid de Fontaines ; or ce dernier quodlibet date de 1292, et voilà le terme *post quem*. De son côté, le P. Th. Kaeppeli O. P. (voir *Bull.* VIII, nº 833) a su prouver que Jean Quidort prêcha à Paris en 1292-1294. C'est sans doute en ces années que le célèbre dominicain composa son commentaire ; en tout cas, ce fut entre 1292 et 1296. O. L.

2046. C. Trabold O. S. B. *Johannes Quidort und das Diktum « forma dat esse ».* — Freib. Zeitschr. Philos. Theol. 5 (1958) 156-177.

2047. C. Trabold O. S. B. *Der Seinsbegriff bei Johannes Quidort.* — Freib. Zeitschr. Philos. Theol. 5 (1958) 404-442.

Ces deux articles constituent les chapitres 2 et 3 de l'ouvrage de dom T. recensé *Bull.* VIII, nº 2048. Quant au chapitre 1, il n'est autre que la reprise de l'article signalé *Bull.* VIII, nº 1695. Avec ces trois articles et quelques pages de bibliographie, on a tout ce que contient l'ouvrage susdit. O. L.

2048. C. Trabold O. S. B. *Esse und essentia nach Johannes Quidort von Paris im Vergleich mit Thomas von Aquin.* Dissertation. — Rom, Pont. Athenaeum Anselmianum, 1958 ; in 8, 103 p.

Jean Quidort a traité à plusieurs reprises de la distinction entre l'essence et l'existence, constate dom T. : dans son Commentaire sur les Sentences, dans son *Correctorium corruptorii Circa,* dans son Mémoire justificatif et dans son Quodlibet I. Dom T. a soin de rappeler en deux mots l'état de la question en ces dernières années du XIIIe siècle. D'une part, Gilles de Rome prône ouvertement une distinction réelle entre l'essence et l'existence, *duae res realiter differentes* ; Dieu seul est l'existence, toute créature a l'existence, corollaire de la distinction entre acte et puissance. D'autre part, dès son Quodlibet I (1276), Henri de Gand réagit : l'existence n'est pas un acte, mais une simple relation avec Dieu ; il s'agit d'une distinction *secundum intentionem.* Quelle va être la position de Jean Quidort ? Patiemment dom T. scrute les écrits du maître dominicain, notant pour

chaque point l'affinement progressif de la pensée. Il est impossible de résumer une analyse si poussée ; mais il est utile d'en résumer les conclusions essentielles. La thèse tient en ces mots : l'existence ne procède pas des principes constitutifs de la forme de l'être ; car, dans ce cas, chaque être aurait en soi le principe suffisant de son existence, ce qui est le propre de Dieu ; l'existence procède d'un principe extrinsèque, à savoir de sa cause efficiente, c'est-à-dire la cause première. Jean Quidort en appelle d'ailleurs à l'autorité de saint Augustin, de Boèce, du *Liber de causis,* d'Algazel, d'Avicenne, de saint Thomas d'Aquin, quoique, remarque dom T., celui-ci n'emploie jamais la formule *esse ab extrinseco.* Jean Quidort conclut : l'existence est donc accidentelle à l'essence, puisqu'elle dépend d'une cause extrinsèque ; de même que le rayon de soleil en l'air dépend de la présence continuelle du soleil, de même l'existence dépend de l'action continuelle de Dieu. Mais alors une question se pose : peut-on encore dire que c'est la forme qui donne l'existence, *forma dat esse* ? Car l'être concret, existentiel, est tel parce que telle est sa forme : *esse per se formam consequitur.* Il faut distinguer, répond Jean Quidort, entre l'existence et telle existence. Telle existence, c'est-à-dire tel être concret, est tel à cause de sa forme essentielle ; mais l'existence comme telle n'en reste pas moins le fait de Dieu : que tel être existe, cela vient de Dieu. En cela encore Jean Quidort s'éloignait de saint Thomas. Une autre question se pose : si l'existence vient d'une cause extrinsèque, peut-on parler d'une distinction réelle entre l'essence et l'existence ? Ne pourrait-on pas admettre une distinction, ni réelle, ni purement logique, mais intermédiaire, à la manière d'Henri de Gand ? Non, répond le maître dominicain, il faut admettre une distinction réelle : en toute créature, l'existence est reçue, et dès lors réellement distincte de ce en quoi elle est reçue ; ainsi d'ailleurs ont dit Avicenne et Boèce : l'essence en effet peut être conçue sans l'existence, elle en est donc différente. Est-ce à dire que Jean Quidort rejoint saint Thomas ? Non, dom T. apporte plusieurs textes qui marquent la différence qui les sépare : selon saint Thomas, l'existence est à l'essence ce que l'acte est à la puissance. Du point de vue historique, conclut dom T., la thèse de Jean Quidort est unique en son genre (p. 81). Ce qui ne veut pas dire que le maître de Paris n'ait subi aucune influence : le savant médiéviste insiste sur l'action qu'Avicenne et Gilles de Rome ont exercée sur la formation de sa pensée. Tels sont les grands linéaments de cette solide et sérieuse dissertation doctorale qui met en vive lumière la forte personnalité du maître dominicain de Paris.

Cette étude a paru également en trois articles dans *Freiburger Zeitschr. Philos. Theol.* 5 (1958) 3-36, 156-177, 404-442 (voir *Bull.* VIII, n[os] 1695, 2046 et 2047).

O. L.

2049. J. BEUMER S. J. *Die vier Ursachen der Theologie nach dem unedierten Sentenzenkommentar des Walter von Brügge O. F. M.* — Franzisk. Studien 40 (1958) 361-381.

Le P. B. édite d'après *Vat. Chigi B. VI. 94* et *Florence Naz. Conv. soppr. C. 5. 995* le prologue de Gauthier de Bruges († 1307) à son Commentaire des Sentences. A l'instar de plusieurs théologiens du temps, Gauthier expose la théologie selon les quatre causes aristotéliciennes. L'édition est précédée d'une analyse soignée du texte et d'une confrontation avec saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin. Il va sans dire que Gauthier accuse sa préférence pour le Docteur séraphique.

O. L.

2050. G. Ouy. *Honoré Bouvet (appelé à tort Bonet), prieur de Selonnet.* — Romania 80 (1959) 255-259.

L'auteur de *L'Arbre des Batailles* et du *Somnium super materia scismatis* est d'ordinaire appelé Honoré Bonet. D'après M. O., qui se base sur la copie d'un reçu de pension contenue dans *Paris Nat. fr. 21145*, f. 93, son vrai nom serait Bouvet. H. B.

2051. Hadrianus a Krizovljan O. F. M. Cap. *Philosophia Ioannis Duns Scoti.* — Romae, Collegium internationale S. Laurentii a Brundusio, 1955 ; in 8, 301 p. (polyc.).

Cette étude ressemble fort, par la méthode, à celle que l'auteur a consacrée à la philosophie de saint Bonaventure (voir *Bull.* VIII, no 1984). Comme celle-ci, elle contient cinq parties : la possibilité et les principes de la métaphysique, la cognoscibilité de Dieu, les êtres contingents, le composé humain, les principes de l'activité libre de l'homme. On apprécie la documentation, parfois minutieuse, que le P. H. a rassemblée ; on regrette d'autant plus qu'il n'ait pas donné, comme dans le volume sur saint Bonaventure, une synthèse sur les caractères généraux de la philosophie scotiste. F. V.

2052. M. Schmaus. *Zur Diskussion über das Problem der Univozität im Umkreis des Johannes Duns Skotus* (Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philos.-hist. Kl., Sitzungsber. 1957, H. 4). — München, Bayerische Akademie der Wissenschaften, 1957 ; in 8, 132 p. Mk. 13.20.

Duns Scot, comme on le sait, enseigne l'univocité de l'être, alors que saint Thomas le considère comme un concept analogique. Cette question fit l'objet de vives discussions jusqu'au milieu du XIVe siècle. L'un de ceux qui prirent le parti de Thomas d'Aquin fut le dominicain Thomas l'Anglais, qu'on peut identifier, selon F. Pelster, avec Thomas de Sutton. Sa pensée est exposée dans son *Liber propugnatorius* (dist. 3, q. 1 et 5, et dist. 8). De Thomas de Sutton on possède des *Quaestiones ordinariae*, écrites après 1313, réfutant le franciscain Robert Cowton. Mgr S. en publie les *quaestiones* 31 : *Utrum hoc nomen ens dicatur univoce de Deo et de omnibus rebus cuiuscumque praedicamenti* ; 32 : *Utrum ens sit univocum Deo et creaturis* ; 33 : *De nominibus divinis et primo, utrum nomina, quae dicuntur de Deo et creaturis, dicantur univoce de Deo et creaturis* ; 34 : *Utrum hoc nomen substantia prout est nomen generis generalissimi dicatur univoce de Deo et substantiis causatis et hoc est quaerere, utrum Deus sit in praedicamento substantiae.* L'édition est faite d'après les mss *Oxford Merton Coll. 138, Bâle Univ. B. IV. 4* et *Erfurt Ampl. 2° 369*. Mgr S. donne aussi le texte de la *quaestio* de Thomas de Sutton : *Utrum de Deo et de creaturis sit aliquid positivum univocum*, qu'on lit dans *Vat. Ross. 431* et *Todi Bibl. com. 12* ; et enfin, du *Liber propugnatorius* de Thomas « Anglicus », les trois questions : *Utrum cum simplicitate Dei stet, quod sibi et creaturae sit aliquid commune univocum* (d. 8, q. 4), *Utrum Deus sit naturaliter cognoscibilis ab intellectu viatoris* (d. 3, q. 1) et *Utrum ens sit primum obiectum adaequatum intellectui nostro* (d. 3, q. 5), d'après *Vat. lat. 872.* F. V.

2053. B. Hechich O. F. M. *De immaculata conceptione beatae Mariae Virginis secundum Thomam de Sutton O. P. et Robertum de Cowton O. F. M.* Textus et doctrina (Bibliotheca Immaculatae Conceptionis, 7). — Romae, Academia Mariana internationalis, 1958 ; in 8, xvi-204 p. L. 2200.

Pourquoi étudier à la fois les écrits d'un dominicain et d'un franciscain ? Le P. H. s'en explique dès le début : c'est que tous deux ont été les auditeurs de Jean Duns Scot ; c'est surtout qu'ils se sont combattus mutuellement. Le P. H. présente d'abord les deux auteurs. Thomas de Sutton a traité de l'immaculée conception de Marie dans le livre III, d. 3 de son Commentaire des Sentences et dans son Quodlibet III, q. 15 ; une longue confrontation des textes permet de conclure à l'évidente identité d'auteur de ces deux écrits. Thomas de Sutton a écrit les trois premiers livres de son Commentaire des Sentences contre Robert Cowton et le livre IV contre Jean Duns Scot. Quant à Robert Cowton, il est certainement l'auteur du Commentaire des Sentences qui lui est attribué par les manuscrits dont le P. H. dresse une liste imposante. L'*Abbrevatio libri Sententiarum Roberti de Cowton* n'est pas de lui, mais de Richard Snedisham, chancelier d'Oxford en 1414. Quand Robert Cowton a-t-il rédigé son Commentaire des Sentences ? J'ai cru pouvoir établir (voir *Bull.* VII, n° 1534) qu'il l'a rédigé après l'enseignement oral de Duns Scot, mais avant l'*Ordinatio* de celui-ci. Le P. H. estime au contraire qu'il est postérieur à Guillaume de Nottingham, lequel utilise souvent l'*Ordinatio* scotiste : Robert Cowton a donc écrit son Commentaire en 1309-1311. Avant d'étudier la doctrine de Thomas de Sutton et de Robert Cowton, le P. H. présente une édition critique des textes cités plus haut, y compris le texte de l'*Abbreviatio* : édition excellente, où l'on reconnaît l'acribie du *scriptorium* de la Commission scotiste, dont le P. H. est membre.

Muni de tous ces textes, le lecteur peut aisément suivre l'exposé doctrinal que que le P. H. présente dans la dernière partie de son ouvrage. Comme nos deux théologiens ont dû prendre position à l'égard d'Henri de Gand, il importe d'abord de connaître ce dernier. Avant Henri de Gand, la thèse commune tenait que Marie avait contracté le péché originel et qu'elle n'en avait été délivrée qu'après un certain temps. Henri de Gand estime au contraire qu'il convenait que Marie ne restât qu'un instant sous l'empire du démon. Thomas de Sutton reprend la thèse commune : Marie a contracté le péché originel et en est restée entachée pendant quelque temps. Robert Cowton n'a pas d'attitude absolument ferme : par respect pour les *auctoritates*, il reste au fond attaché à la thèse commune ; il admet toutefois que l'exemption du péché originel était possible et, si Marie a contracté la faute originelle, ce ne fut que pour un instant. Aussitôt que Robert Cowton a exprimé sa pensée, Thomas de Sutton reprend la thèse commune et rejette celle d'Henri de Gand reprise par Robert Cowton. Pour mieux connaître les thèses en présence, le P. H. a eu l'heureuse idée d'exposer comment nos deux théologiens présentaient leurs arguments. Les adversaires de l'immaculée conception disaient : le genre humain tout entier, y compris Marie, a hérité de la tache originelle ; le Christ a racheté le genre humain tout entier, y compris Marie ; la vision béatifique ne fut possible qu'après la passion rédemptrice ; l'âme existe avant d'être sanctifiée ; Marie a, comme tous les hommes, connu la souffrance, peine du péché originel. Quant aux partisans de l'immaculée conception, ils se basaient avant tout sur l'éminente dignité de mère de Dieu, qui exigeait que Marie fût immunisée contre toute emprise du démon. Le livre du P. H. mérite tous éloges par la richesse de son information et par la clarté des exposés. O. L.

2054. J. M. Ozaeta O. S. A. *La unión hipostática en la escuela egidiana.* — Ciudad de Dios 170 (1957) 433-448 ; 171 (1958) 60-82.

Le P. O. étudie d'abord les idées de Gilles de Rome sur l'union hypostatique, surtout d'après *III Sent.*, d. 5 et 6. Entre 1287 et 1290, dit-il, Gilles admit

comme constitutif formel du suppôt créé, le mode substantiel. Plus tard, sous l'influence des attaques de Godefroid de Fontaines, il en vint à le concevoir comme une « propriété absolue ». Mais celle-ci manque dans le cas de l'humanité du Christ : « Natura ergo illa humana, sic assumpta a Verbo, non constituit suppositum, sed sustentata est in supposito Verbi, et hoc modo suppositum Verbi supplevit vices suppositi creati, quod constituisset illa natura humana, si non fuisset assumpta a supposito Verbi ». Le P. O. étudie ensuite les disciples de Gilles : ils se situent au XIVe siècle (puis au XVIIIe) : de brèves monographies sur ces théologiens autorisent le P. O. à admettre l'existence d'une véritable école égidienne en ce domaine. F. V.

2055. J. A. Mazzeo. *Structure and Thought in the Paradiso.* — Ithaca, Cornell University Press, 1958 ; in 8, XI-220 p.

Cet ouvrage reprend six études publiées antérieurement dans différentes revues. Elles tendent toutes à montrer comment le *Paradiso* est construit fondamentalement selon les données du néoplatonisme médiéval sur la lumière et l'amour. Le chap. I (*Dante and the Phaedrus Tradition of Poetic Inspiration*) traite de la métaphysique de la lumière en corrélation avec l'amour, de Platon jusqu'à Dante. Dans la chap. II (*Dante's Conception of Poetic Expression*), M. M. examine la question de l'allégorie poétique par rapport à l'allégorie des théologiens ; il se range à l'avis de B. Nardi pour reconnaître que Dante n'a pas saisi la vraie nature de cette dernière. Avec les chap. III (*Dante's Conception of Love and Beauty*) et V (*Plato's Eros and Dante's Amore*) il revient au platonisme de Dante : chez celui-ci l'amour, malgré certains aspects aristotéliciens et augustiniens, se présente « in terms of nostalgia, the truly Platonic note in love speculation » (p. 60) ; sa conception de la beauté prolonge les spéculations néoplatoniciennes depuis Plotin et Augustin. M. M. souligne toutefois la différence entre l'*eros* de Platon et l'amour chez Dante, sous l'influence du christianisme. Le chap. IV (*Dante and the Pauline Modes of Vision*) rappelle comment les auteurs chrétiens ont interprété la vision de Dieu par S. Paul et comment Dante l'a fait à son tour. Enfin le chap. VI (*Dante's Sun System and the Vision of the Blessed*) rattache à la tradition platonico-augustinienne l'image du soleil « as symbol of being with powers of mediation » (p. 145) et expose la manière dont Dante représente les bienheureux en termes de lumière. H. B.

2056. A. Taylor. *Dante, a German Indication, and a Apocryphal Gospel.* — Annual Report Dante Society 76 (1958) 37-38.

Établit un parallèle entre *Purg.* XX, 73-74 et un passage de l'écrit allemand du XIIe siècle connu sous le nom de *Bambergersegen.*

2057. E. Williamson. *De beatitudine huius vitae.* — Annual Report Dante Society 76 (1958) 1-22.

Étude parallèle de la *Divina Commedia* et de la *Monarchia*, spécialement du livre III de ce dernier traité, où est discutée la question : *Utrum auctoritas Monarche Romani... immediate a Deo dependeat, an ab aliquo Dei vicario vel ministro, quem Petri successorem intelligo.* M. W. s'appuie en particulier sur le ch. 16, dans lequel Dante traite de la double fin, naturelle et surnaturelle, de l'homme, pour mettre en relief l'originalité de la pensée du poète, qu'il faut savoir découvrir sous une terminologie traditionnelle et derrière les références à des situations

politiques et religieuses contemporaines. Il retrouve l'influence de ces idées dans l'épisode du *Purg.* XXIX. H. B.

2058. L. Rosato O. F. M. *Doctrina de immaculata B. V. M. conceptione secundum Petrum Aureoli* (Bibliotheca Immaculatae Conceptionis, 8). — Romae, Academia Mariana internationalis, 1959 ; in 8, xv-143 p. L.1200.

Avant d'exposer la doctrine de Pierre Auriol († 1322) le P. R. résume sa vie : lecteur à Bologne en 1312, à Toulouse en 1314, régent à Paris en 1318, dispute un quodlibet en 1320. Le P. R. admet l'existence d'une double rédaction du Commentaire des Sentences, l'une à Bologne ou Toulouse, l'autre, restée inédite, à Paris. Les écrits de Pierre Auriol concernant l'immaculée conception de Marie se classent comme suit : reportation éditée du livre III des Sentences en 1312 ou 1314, traité *De conceptione beatae Mariae Virginis* en 1313-1315, *Repercussorium editum contra adversarium innocentiae Matris Dei* en 1315 et reportation sur le livre III des Sentences, d. 3 (1317-1318), distinction éditée en 1955 par le P. E. Buytaert O. F. M. Pour bien saisir la thèse de Pierre Auriol, il faut au préalable définir sa conception du péché originel. On disait d'ordinaire que la concupiscence est la conséquence du péché originel ; Pierre y voit au contraire un élément essentiel ; elle est en effet une offense envers Dieu, parce que contraire à sa volonté ; elle inclut donc la privation de la justice originelle. Pour expliquer comment le péché originel a été transmis et contracté, Pierre Auriol recourt à la distinction entre le *de iure* et le *de facto* : *de iure* la sainte Vierge aurait dû contracter le péché originel, et ainsi est sauvegardée la thèse de l'universalité du péché originel ; mais *de facto* elle en a été préservée. C'est pour mieux faire comprendre sa propre conception que le maître franciscain adopte le schéma classique concernant l'action de Dieu dans la collation du privilège marial : *potuit, decuit, fecit*. D'abord, *de potentia absoluta*, Dieu a pu, *potuit*, déroger à la loi universelle qui règle la transmission du péché originel à tous les descendants d'Adam. En ceci, note le P. R., Pierre Auriol n'apporte aucun nouvel argument pour cette thèse communément admise. Quant à la *potentia ordinata*, il convenait, *decuit*, que Dieu en préservât la sainte Vierge ; ainsi le demandait la dignité du Christ rédempteur, qui trouvait dans la collation du privilège marial la manière la plus noble de racheter Marie ; ainsi le demandait aussi la sainteté de la sainte Vierge et sa dignité de mère de Dieu. De fait, *de facto*, la sainte Vierge a été préservée de la tache originelle. Pierre Auriol concède qu'aucune des deux thèses en présence n'est exigée par le dogme révélé ; mais il adopte celle de l'immunité par respect pour les *auctoritates*, à cause de l'institution de la fête liturgique et aussi par dévotion personnelle. Le P. R. termine son ouvrage en notant l'influence de la thèse de Pierre Auriol. Il semble bien que Jean Baconthorp, contemporain de Pierre à Paris, ait connu la seconde rédaction du Commentaire des Sentences, rédigée à Paris. L'influence de Pierre est claire chez Bernard de Deo, Pierre Thomas, Gauthier de Chatton, Hermann de Schildesche (vers 1342), Dominique Leoni et autres. La dissertation du P. R. mérite de retenir l'attention de l'historien : non seulement elle analyse soigneusement les textes du *Magister facundus*, mais elle les situe dans leur cadre historique, en notant ce qui les en sépare. O. L.

2059. L. Hödl. *De iurisdictione. Ein unveröffentlichter Traktat des Herveus Natalis O. P. († 1323) über die Kirchengewalt* (Mitteilungen des

Grabmann-Instituts der Universität München, 2). — München, M. Hueber, 1959 ; in 8, 34 p. Mk. 2.80.

M. H. édite d'après *Vat. lat. 4109*, f. 248^{r}-252^{v}, et *Vat. lat. 4131*, f. 46^{v}-60^{v}, le traité *De iurisdictione* de Hervé de Nédellec. Il énumère le contenu de ces deux manuscrits, qui datent des années du concile de Bâle (1431-1437). Quant au traité lui-même, son authenticité est largement garantie par l'inscription des deux manuscrits, par des témoignages contemporains, par la comparaison avec d'autres écrits de Hervé. Il doit dater des années 1312-23. M. H. a soin de résumer la doctrine de l'opuscule, où l'on retrouve l'habituelle clarté des écrits du maître dominicain. O. L.

2060. R.-L. Oeschlin O. P. *Eckhart et la mystique trinitaire.* — Lumière et Vie, n° 30 (1956) 99-120.

Le P. O., qui a consacré plusieurs études à la doctrine spirituelle de Maître Eckhart (voir *Bull.* VIII, n°s 843 et 845), donne ici des indications utiles sur ses prédécesseurs au XIIIe siècle, en ce qui regarde la « mystique trinitaire ». Mais si Eckhart n'est pas novateur, il a pour lui d'avoir diffusé cette intuition foncière au point de prendre l'aspect d'un chef d'école. On rend grâce au P. O. de traduire de nombreux textes très significatifs du XIIIe siècle et d'Eckhart, bien choisis nous a-t-il semblé. Quelques pages sur l'influence de cette mystique trinitaire jusqu'au XVIIe siècle achèvent cette bonne synthèse. F. V.

2061. M. Grignaschi. *Il matrimonio di Margarete Maultasch e il « Tractatus de matrimonio » di Marsilio da Padova.* — Rivista Storia Diritto ital. 25 (1952) 195-204.

La révolte de novembre 1341, qui chassa du Tyrol Jean-Henri de Luxembourg, mari de la duchesse Marguerite Maultasch, fournit à l'empereur Louis IV de Bavière l'occasion d'annexer cette contrée en proposant un nouveau mariage de la duchesse avec son fils Louis, margrave de Brandebourg. Mais il fallait au préalable déclarer nul le mariage luxembourgeois (non consommé d'ailleurs) et dispenser des liens de consanguinité qui unissaient les futurs époux. Pour cela l'empereur ne pouvait compter sur la bienveillance de la curie avignonnaise, pour laquelle il était hérétique et excommunié. Il trouva un appui doctrinal auprès de Guillaume d'Ockham et de Marsile de Padoue. Le premier, dans son *Tractatus de iurisdictione imperatoris in causis matrimonialibus*, reconnaissait à l'empereur, dans certains cas, le droit de se substituer à la juridiction ecclésiastique. Marsile de Padoue, dans plusieurs documents dont l'essentiel est repris aux chapitres XIII-XVI du *Defensor minor*, était plus radical, comme à son habitude : pour lui, les règles de consanguinité ne relèvant pas du droit divin, l'empereur était toujours compétent en cette matière. M. G. montre que, dès 1324, dans le *Defensor pacis*, Marsile défendait la même position. Mais ce fut sur la thèse plus modérée d'Ockham qu'on se basa pour passer outre et célébrer le mariage désiré. H. B.

2062. A. Folgado O. S. A. *La controversia sobre la pobreza franciscana bajo el pontificado de Juan XXII y el concepto del derecho subjectivo.* — Ciudad de Dios 172 (1959) 73-133.

Après avoir rappelé quelques principes sur la question de la pauvreté, le P. F. examine en détail les controverses qui naquirent à ce propos sous Jean XXII,

de 1321 à 1333. Il décrit les documents, pontificaux entre autres, qui éclairent cette histoire. L'*Opus nonaginta dierum* de Guillaume d'Ockham est un texte majeur de cette controverse : le P. F. s'en sert et le cite fréquemment, dans la dernière partie de son travail (p. 99-134), en examinant la notion de « droit subjectif », notion franciscaine « élaborée avec passion pour défendre le droit de ne rien posséder » (p. 132). F. V.

2063. A. L. Gabriel. *Student Life in Ave Maria College, Medieval Paris. History and Chartulary of the College* (Publications in Medieval Studies, 14). — Notre Dame (Indiana), University of Notre Dame Press, 1955 ; in 8, xviii-460 p. Dl. 6.75.

La vie universitaire médiévale fut fortement conditionnée par l'existence de nombreux collèges qui préparaient aux écoles supérieures. Rien qu'à Paris vingt collèges furent fondés entre 1300 et 1336, parmi lesquels le Collège dit de l'*Ave Maria*, parce qu'il portait ces mots sur son fronton. M. G. s'est intéressé à son histoire, sur laquelle il a pu rassembler de nombreux renseignements dans divers fonds d'archives et de bibliothèques de Paris. Il identifie son fondateur (Jean de Hubant, conseiller du roi et président de la Chambre des enquêtes), précise sa date de fondation (1336), décrit son emplacement sur la Montagne-Sainte-Geneviève et ses bâtiments annexes, présente ses divers membres (écolâtre, chapelain, 6 boursiers de 8 à 16 ans, bénéficiers et pauvres), explique son gouvernement et son administration (gouverneurs et exécuteurs), expose ses statuts, s'étend sur sa vie intellectuelle (bibliothèque) et religieuse (dévotions, prières, processions), terminant par son histoire externe jusqu'en 1769, date à laquelle il fut uni comme « petit Collège » au Collège Louis-le-Grand.

M. G. publie dans une seconde section le cartulaire du collège, de 1327 à 1541, principalement d'après *Paris Arch. nat. MM. 406*.

Espérons que cette monographie fort bien menée en suscitera d'autres, qui jetteront autant de clartés nouvelles sur le monde scolaire et universitaire médiéval. G. M.

2064. E. Pellegrin. *La bibliothèque du Collège de Hubant dit de l'Ave Maria à Paris.* — Bibliothèque École Chartes 107 (1947-48) 68-74.

2065. E. Pellegrin. *Les « Remedia amoris » d'Ovide, texte scolaire médiéval.* — Bibliothèque École Chartes 115 (1957) 172-179.

Dans le premier article Mlle P. présente un catalogue du XIVe siècle de la bibliothèque du collège de Hubant (voir *Bull.* VIII, n° 2063) d'après un ancien cartulaire (*Paris Arch. nat. MM. 406*). Il contient une cinquantaine de manuscrits, surtout des livres de chœur, ainsi que quelques livres d'école, identifiables pour la plupart.

Dans son second article Mlle P. expose longuement pourquoi elle a identifié le *legeram glosatur*, signalé au dernier numéro de ce catalogue, avec les *Remedia amoris* d'Ovide et non pas avec ses *Métamorphoses*, comme le propose M. A. L. Gabriel dans le chapitre de son ouvrage sur le Collège de l'*Ave Maria* consacré à sa bibliothèque (p. 185-198 ; voir *Bull.* VIII, n° 2063). G. M.

2066. A. L. Gabriel. *The Source of the Anecdote of the Inconstant Scholar.* — Classica et Mediaevalia 19 (1958) 152-176.

Quelle est la source du fabliau *Estats du siècle*, publié sans la finale (celle-ci est éditée ici, p. 164) en 1877 par A. DE MONTAIGLON et R. GASTON, *Recueil général et complet des fabliaux des XIII[e] et XIV[e] siècles*, t. II, p. 264-268 ? Ce fabliau raconte l'histoire d'un étudiant qui cherche un état de vie mais ne peut persévérer dans aucun : à la moindre difficulté il change de métier ; de clerc il devient marchand, puis fermier, soldat, homme de loi, mari et enfin astronome. Cette source est en premier lieu le *De disciplina scholarium*, écrit en latin vers 1230-1240 par un auteur anglais anonyme, probablement Élie de Trihingham, qui fit passer son œuvre comme étant de Boèce ; il emprunte d'ailleurs certains éléments au *De consolatione philosophiae*. Mais cette source n'est pas la seule. Une seconde source est Nicolas Trivet qui, outre un commentaire sur Boèce, en écrivit également un sur le *De disciplina scholarium*. Une troisième source serait le commentaire sur la *Consolatio* de Boèce de Thomas Walleys, dominicain anglais. Cet article contient aussi nombre de précisions sur les traductions françaises et les commentaires de Boèce. A. B.

2067. C. C. DE BRUIN. *Middeleeuws « verlicht » Christendom. Kerkhistorische achtergronden van een anoniem vraaggesprek met meester Eggaert.* — Leiden, E. J. Brill, 1956 ; in 8, 32 p. Fl. 1.75.

Ce discours fut prononcé à l'occasion de la réception de M. de B. comme professeur à l'université de Leiden, le 12 octobre 1956. Le « Dialogue entre Maître Eggaert et un laïc inconnu » a été découvert et étudié par C. G. N. de Vooys il y a un demi-siècle. M. de B. situe son lieu d'origine en Brabant, vers 1344, donc après Hadewijch et avant Ruysbroeck. Il donne quelques indications sur le contenu spirituel de ce traité ; il voit volontiers en son auteur un précurseur des réformateurs du XVI[e] siècle. F. V.

2068. R. WOOLF. *The Effect of Typology on the English Mediaeval Plays of Abraham and Isaac.* — Speculum 32 (1957) 805-825.

Cette étude examine sept pièces médiévales anglaises consacrées à l'histoire du sacrifice d'Isaac. Alors que dans la Bible le personnage important est Abraham, dont on loue l'obéissance, tous ces auteurs anglais soulignent comment Isaac accepte la mort pour accomplir ainsi la volonté divine. D'où vient cette différence de point de vue ? C'est qu'au moyen âge ce n'était pas seulement le sens littéral de l'Écriture que l'on enseignait, mais aussi son sens typologique. Vitraux, sermons populaires, bibles des pauvres avaient répandu cette connaissance. Aussi le peuple n'avait-il aucune difficulté à comprendre qu'Isaac représentait le Christ, Abraham Dieu le Père, Sarah la sainte Vierge. Tout naturellement il goûtait ces pièces, qui pour nous exigent parfois des explications et des éclaircissements. A. B.

2069. A. OBERMAN. *Archbishop Thomas Bradwardine, a Fourteenth Century Augustinian.* A Study of his Theology in its Historical Context. — Utrecht, Kemink & Zoon, 1957 ; in 8, XI-246 p. Fl. 10.

M. O. aborde en somme le même problème d'interprétation que M. G. Leff dans son travail sur la théologie de Thomas Bradwardine (voir *Bull.* VIII, n° 2070). C'est sur la base du *De causa Dei* qu'il travaille. On trouvera cependant dans le premier chapitre des indications précieuses sur les œuvres de Bradwardine en général, dont un certain nombre sont encore inédites : les manuscrits connus

sont mentionnés et M. O. situe cet ensemble dans le déroulement de la vie de son auteur. Lui aussi, comme M. Leff, place la composition du *De causa Dei* en 1344.

L'examen de la doctrine théologique de Thomas commence par un aperçu du contexte théologique de l'époque, contexte où prédominent les noms de Pierre Auriol, Durand de Saint-Pourçain, Guillaume d'Ockham, Robert Holcot, Adam Woodham. Quant à la pensée de Thomas lui-même, M. O. la décrit en partant de son enseignement sur la souveraineté de Dieu, puis en étudiant ses conceptions sur la liberté, la prédestination et la préscience, le péché et la grâce, la justification. Un dernier chapitre donne une esquisse de l'influence de Thomas en Angleterre et à Paris ; mais M. O. se refuse à voir en Bradwardine un « préréformateur ». L'ensemble, dit M. O., montre que Bradwardine s'en est pris à deux erreurs principales : « le fatalisme » des averroïstes et l'« autonomisme » des « Pélagiens modernes ». F. V.

2070. G. Leff. *Bradwardine and the Pelagians*. A Study of his *De causa Dei* and its Opponents (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, n. s., 5). — Cambridge University Press, 1957 ; in 8, XI-282 p. Sh. 32.6.

La première moitié de ce volume est consacrée à l'analyse attentive du *De causa Dei* de Thomas Bradwardine († 1349) et développe ce que M. L. a déjà écrit à ce sujet (voir *Bull.* VII, nº 2246). Le traité, qui n'est consultable présentement, en dehors des manuscrits, que dans l'édition Savile (Londres 1618), serait bien de 1344, comme l'indiquent les manuscrits, et non de 1325-38, comme le voulait K. Michalski. On y trouve des indications sur la pensée de Bradwardine relativement à la nature de Dieu, la création, la grâce, l'homme, la liberté. L'auteur y combat les tendances « pélagiennes » de l'école occamiste, en accordant une place amoindrie à la liberté humaine et en adoptant une sorte de déterminisme théologique. C'est à l'examen de ces « pélagiens » que se livre M. L. dans la seconde moitié du volume, ce qui l'amène à décrire avec soin, quoique souvent, de son propre aveu, sur la base de travaux existants, les réactions de Bradwardine aux nominalistes sur ces questions : le « précurseur » Durand de Saint-Pourçain, Guillaume d'Ockham, Pierre Auriol, Robert Holcot, Thomas Buckingham et Adam Woodham. Ces deux derniers sont représentés par leurs Commentaires sur les Sentences (*Paris Nat. lat. 15888* et *16400* pour le premier, *15892* et *Maz. 915* pour le second ; celui de Thomas Buckingham a été en outre édité à Paris en 1505). On remarque que le dernier chapitre veut esquisser les lignes principales de la controverse et que, toujours, les textes sont mis sous les yeux du lecteur. F. V.

2071. A. Zumkeller O. E. S. A. *Hermann von Schildesche O. E. S. A. (†8. Juli 1357)*. Zur 600. Wiederkehr seines Todestages (Cassiciacum, 14). — Würzburg, Augustinus-Verlag, 1957 ; in 8, 130 p. Mk. 5.80.

2072. A. Zumkeller O. E. S. A. *Schrifttum und Lehre des Hermann von Schildesche O. E. S. A.* (Cassiciacum, 15). — Würzburg, Augustinus-Verlag, 1959 ; in 8, VIII-316 p. Mk. 35.

A l'occasion du VIe centenaire de la mort de l'ermite de Saint-Augustin Hermann de Schildesche et à la suggestion du curé actuel de cette localité, le P. Z. a entrepris un travail qui, s'appuyant sur les sources souvent inédites encore, renouvelle complètement la connaissance de sa vie, de son œuvre théologique

et de sa doctrine. Le premier volume (qu'on peut trouver sous forme d'articles dans *Augustiniana* 7, 1957, 57-99, 282-312, 457-484 ; 8, 1958, 113-128) s'arrête à sa biographie et s'étend quelque peu sur son activité comme provincial de la province augustinienne de Thuringe et de Saxe, puis à Wurzbourg. Plusieurs documents, souvent inédits, sont publiés en appendice. Le second volume commence par l'examen des œuvres, — qui embrassent tous les secteurs de la littérature ecclésiastique, — avec analyse de leur contenu et détermination éventuelle des manuscrits, des éditions et de l'histoire du texte. Le P. Z. classe ces œuvres en trois catégories, selon qu'elles sont attestées par le catalogue de l'augustin Jourdain de Saxe dans son *Liber Vitasfratrum* (éd. R. Arbesmann et W. Hümpfner, New York 1943), qu'elles n'y figurent pas ou qu'elles sont d'authenticité douteuse ou fausse. Enfin le P. Z. consacre une longue et patiente analyse à la doctrine d'Hermann, mais sans beaucoup d'ordre ; il étudie ainsi son enseignement sur le péché originel, sur la messe, les indulgences, la mariologie, l'ecclésiologie, la primauté romaine, la morale, la spiritualité, la mystique. L'ensemble, dit-il, montre qu'Hermann ne fut pas un « érudit en chambre », mais un éclectique et un « homme de la pratique ». Sans être une « étoile de première grandeur », il prend place parmi les théologiens en vue de son pays et de son siècle. F. V.

2073. W. Meyer O. F. M. *Psalterium glossatum des Frater Johannes von Sommerfeld O. F. M. aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts.* Geschichts- und literarkritische Untersuchung eines handschriftlichen Psalmenkommentars. — Kevelaer, Butzon & Bercker, 1957 ; in 8, XIII-51 p. et 5 pl. Mk. 5.

Ce volume reproduit un article des *Franziskan. Studien* 38 (1956) 322-370, que nous avons recensé *Bull.* VII, n° 2707. Le P. M. a joint à ce texte une bibliographie et des planches donnant des photographies des manuscrits du *Psalterium glossatum* : *Görlitz, Ratsarchiv, Milichsche Handschriftenbibl. 122, Innsbruck Univ. 172, Wolfenbüttel Herzog-August-Bibl. 3026, Heiligenkreuz Zisterzienser-Bibl. 163* et *Clm 8329.* F. V.

2074. T. Kaeppeli O. P. *Un sermonnaire anglais contenu dans le manuscrit Toulouse 342.* — Archivum Fratr. Praedic. 29 (1959) 89-110.

Toulouse 342 est une collection de 90 sermons qui ont été attribués à Jean de Cordaillac, archevêque de Toulouse (1350-1390). Le P. K. a soumis le recueil à un examen très attentif. Il énumère d'abord les 40 sermons qui portent un nom d'auteur ; parmi eux, citons 7 sermons du dominicain anglais Jean Langley, licencié en théologie à Oxford avant 1350, 2 sermons du franciscain Robert Holcot († 1349) et 21 sermons de Guillaume Jourdain, maître en théologie à Oxford vers 1351, sur lequel le P. K. s'étend longuement. Quant aux 50 sermons anonymes, le savant érudit conclut que la plupart doivent à leur tour appartenir à des dominicains anglais. L'attribution du sermonnaire à Jean de Cordaillac est donc dépourvue de tout fondement. Ce sermonnaire donne une idée de la prédication anglaise dominicaine de la seconde moitié du XIVe siècle. O. L.

2075. H. J. Vermer. *Seuse-Zitate aus einer neugefundenen Mystiker-Handschrift.* — Germanisch-roman. Monatschr. 41 (1960) 87-93.

M. V. décrit un manuscrit appartenant à la collection du professeur G. Eis (*Heidelberg Sammlung Eis 112*). Écrit vers 1400, il contient différents opuscules de spiritualité en allemand, à l'exception d'un seul en latin. Il semble bien originaire d'un couvent de femmes, mais il appartint ensuite aux Conventuels de Constance. Le premier opuscule *Von den Graden und Stufen der Geduld* renferme de larges citations du chapitre XIII de l'*Horologium sapientiae* d'Henri Suso. Leur édition (p. 89-93), avec en parallèle le texte de l'*Horologium* et en note celui du *Büchlein der ewigen Weisheit*, montre clairement que la source est le texte latin, et non l'allemand, du traité de Suso. H. B.

2076. M. W. Bloomfield. *Piers Plowman and the Three Grades of Chastity.* — Anglia 76 (1958) 227-253.

Dans les arbres symboliques de cette composition de la fin du XIVe siècle M. B. a voulu découvrir une certaine influence du *Liber figurarum* de Joachim de Flore.

Dans un « Nachtrag » à son examen d'une autre étude de M. B. sur Joachim de Flore (voir *Bull.* VIII, n° 1947) Mlle B. Hirsch-Reich a soumis à une critique compétente les rapprochements entre ces deux auteurs médiévaux (voir *Bull.* VIII, n° 1948). G. M.

2077. P. G. Ricci. *Sulla tradizione manoscritta del « De remediis ».* — Rinascimento 6 (1955) 163-166.

En 1953, M. A. del Monte a distribué quelques exemplaires d'un opuscule intitulé *Prime schede per l'edizione critica del « De remediis »* (Torino, Loescher-Chiantore, s. d. ; la couverture indiquait : *Estratto da « Filologia romanza »*, fasc. 1, Luglio-Settembre 1953, mais cette étude n'a jamais paru dans cette revue). Il y exposait les premiers résultats de ses recherches sur la tradition manuscrite de cette œuvre de Pétrarque : selon lui, le notaire Franceschino da Fossadolce aurait menti en affirmant dans la souscription du ms. *Venise Marc. Z. L. 475* (*M*) avoir trancrit le texte directement de l'autographe de Pétrarque ; d'autre part, le poète n'aurait plus revu son traité après l'avoir publié en 1366. M. R. s'inscrit en faux contre ces deux conclusions. Tout en reconnaissant que la base de ses investigations sur la tradition manuscrite est assez étroite, il montre que l'argument tiré des divergences entre le texte de l'édition de Bâle 1554 et celui des manuscrits (et de l'édition de Venise 1501), tombe à faux et que les manuscrits se divisent clairement en deux branches, qui s'expliqueraient par une revision de l'auteur lui-même. Ce dernier point demanderait certainement d'être approfondi, car les exemples donnés ne semblent pas très probants.

H. B.

2078. K. Heitmann. *Fortuna und Virtus. Eine Studie zu Petrarcas Lebensweisheit* (Studi italiani, 1). — Köln, H. Böhlau, 1958 ; in 8, 267 p. Mk. 20.

Dans son *De remediis utriusque fortunae* Pétrarque parle du conflit entre *fortuna* et *virtus* comme opposant deux puissances et dont l'enjeu est la destinée de l'homme. L'œuvre de Pétrarque, montre M. H., n'est qu'un chaînon dans une tradition plus vaste, qui remonte aux Grecs et à Cicéron. Guidé par les textes, M. H. examine ainsi les notions de *fortuna* et de *virtus* « avant » leur conflit, si l'on peut ainsi s'exprimer, et rencontre à ce propos les conceptions populaires, philosophi-

ques et chrétiennes. Puis «dans» le conflit ; c'est ainsi qu'il présente leurs «armes» respectives : les passions pour la *fortuna* et, pour la *virtus*, la prudence et la justice, selon le stoïcisme et le platonisme chrétien. Plus spécialement, leurs armes deviennent *in prospera fortuna*, la *superbia* pour la *fortuna* et la *temperantia* pour la *virtus*, et *in adversa fortuna*, l'*accidia* pour la *fortuna* et la *fortitudo* pour la *virtus*. Enfin il reste à M. H. à examiner *fortuna* et *virtus* « après » le conflit : avec Pétrarque, désolé, et chrétien plus qu'humaniste, le lecteur assiste au triomphe sans précédent de la *fortuna* au siècle où naquit l'humanisme. M. H. fait parler constamment Pétrarque, qu'il connaît intimement ; son ouvrage prend place dans l'histoire de la morale humaniste du XIVe siècle italien. F. V.

2079. P. G. Ricci. *Il « De casibus » del Boccacio in un codice di Fra Zenobio Guasconi.* — Rinascimento 9 (1958) 113.

M. R. souligne l'importance du manuscrit *Florence Naz. Conv. soppr. G. IV. 1111* contenant le *De casibus virorum illustrium* de Boccace. D'une part, à cause de son antiquité : il provient de Santa Maria Novella et appartint au dominicain Zénobe Guasconi, qui est dit « maître en théologie », ce qui permet de situer le codex entre 1369 et 1383. D'autre part, il contient la rédaction brève du *De casibus*, tandis que le *Vat. Ottob. lat. 2145*, qui date du vivant de Boccace, contient la rédaction longue. H. B.

2080. A. Cospito. *La vita e le opere di S. Caterina da Siena ovvero studi e problemi di critica cateriniana.* — Taranto, Tip. Cressati, 1955 ; in 8, 109 p. L. 800.

Plus qu'une vie de sainte Catherine de Sienne et un examen de ses œuvres, c'est un exposé de l'état actuel des discussions au sujet de la valeur des sources biographiques que contient l'ouvrage de M. C. Il confronte les diverses opinions, par exemple sur la *Leggenda*, à laquelle il attribue un caractère autobiographique, sur le *Dialogus de divina providentia*, sur les lettres, etc. Il étudie aussi l'influence des idées politiques de sainte Catherine sur les Dominicains, puis sur les Jésuites après le concile de Trente. Les positions qu'il adopte ne semblent pas toujours très solides. H. B.

2081. E. Colledge. *The Treatise of Perfection of the Sons of God. A Fifteenth-Century English Ruysbroek Translation.* — English Studies 33 (1952) 49-66.

Dans cet article, paru plusieurs années avant la publication des traités *The Chastising of God's Children and the Treatise of Perfection of the Sons of God* par J. Bazire et E. Colledge (voir *Bull.* VIII, no 857), ce dernier donne connaissance de ses travaux sur le ms. *Londres Brit. Mus. Add. 37790*, contenant la version anglaise du traité *Vanden blinckenden Steen* de Ruysbroeck, faite sur sa version latine par Guillaume Jordaens, sous le titre *The Treatise of Perfection of the Sons of God*. Ajoutons à ce propos que dans le compte rendu cité ci-dessus (*Bull.* VIII, no 857) les dernières lignes doivent se lire comme suit : «Elle (l'édition) est suivie de celle d'une traduction anglaise, faite au XVe siècle, de la version latine par Jordaens du traité *Van den blinckenden Steen* de Ruysbroeck». F. V.

2082. A. Ampe S. J. *De vroegste Ruusbroec-verspreiding in Engeland.* — Ons geest. Erf 31 (1957) 395-415.

La diffusion des œuvres de Ruysbroeck en Allemagne a été étudiée récemment (voir *Bull.* VI, nº 2254). Le P. A. veut compléter cette information sur l'influence de Ruysbroeck en faisant part à ses lecteurs de deux travaux récents de M. E. Colledge. L'un de ceux-ci est l'édition faite en collaboration avec Mlle J. Bazire du traité *The Chastising of God's Children* qui, — nous l'avons rapporté ici dans la recension de cet ouvrage (voir *Bull.* VIII, nº 857), — dépend de Ruysbroeck et en cite de larges extraits, et de la version anglaise du traité de Ruysbroeck *Vanden blinckenden Steen*. L'autre travail est l'article de M. Colledge sur cette dernière traduction (voir *Bull.* VIII, nº 2081). Le P. A. conteste l'opinion de M. C., qui voit dans ces emprunts la trace d'une sorte d'anti-mysticisme. Il apporte quelques améliorations au texte édité du *Treatise* et précise sur quels textes le traducteur anglais a travaillé : des versions latines de Ruysbroeck par Gérard Groote pour le premier traité et par Guillaume Jordaens pour le second.
F. V.

2083. R. LIEVENS. *Ruusbroec in een Rapiarium van circa 1400.* — Ons geest. Erf 31 (1958) 371-394.

Ce *Rapiarium* est contenu dans le ms. *Bruxelles Bibl. roy. II. 1039*, f. 146-169. Il comporte deux séries d'emprunts à Ruysbroeck : la première est une compilation d'extraits du *Royaume des amants* et du *Tabernacle* sur les dons du Saint-Esprit ; la seconde est faite d'extraits du *Royaume* sur les sacrements, farcis d'adjonctions propres au compilateur. Ces textes sont édités en appendice (p. 386-394).
F. V.

2084. A. AMPE S. J. *De structuur van de « Eenicheit des Herten » volgens Ruusbroec.* — Ons geest. Erf 31 (1957) 150-186.

Cet article développe une des sections de l'ouvrage du P. A. sur *De mystieke leer van Ruusbroec over de zieleopgang* (voir *Bull.* VIII, nº 855), celle qui a trait à l'« unité du cœur ». Ruysbroeck désigne ainsi le principe de l'unité du composé humain et le P. A. examine à ce propos sa pensée sur l'âme comme informant le corps dans la vie corporelle et végétative, puis dans la vie sensible. Ce dernier examen mène l'auteur à s'arrêter quelque peu aux conceptions de Ruysbroeck sur les puissances sensibles et rationnelles de l'homme. F. V.

2085. V. P. ZOUBOV. *Quelques observations sur l'auteur du traité anonyme « Utrum dyameter alicuius quadrati sit commensurabilis costae eiusdem ».* — Isis 50 (1959) 130-134.

Cette question, quoique se rapportant plutôt à l'histoire des mathématiques, nous intéresse par la notion d'infini qui y est en jeu. En l'éditant en 1887, d'après *Berne Stadtbibl. A. 50*, H. Suter avait cru pouvoir l'attribuer à Albert de Saxe, mais P. Duhem avait montré l'impossibilité de cette attribution. M. Z. la rapproche des écrits de Nicolas Oresme, en particulier de ceux qui s'occupent du problème de l'incommensurabilité des mouvements célestes, et conclut que, si elle n'est pas de lui, elle pourrait provenir de son entourage immédiat. Comme Oresme, elle est opposée à l'influence des astres. H. B.

2086. C. VAN DER WANSEM. *Het ontstaan en de geschiedenis der Broederschap van het Gemene Leven tot 1400* (Universiteit te Leuven, Publicaties op het gebied der geschiedenis en der philologie, reeks IV, 12). — Leuven, Universitaire Uitgaven, 1958 ; in 8, XII-221 p. Fr. 280.

Malgré les travaux déjà anciens de J. Acquoy sur Windeshein, puis quelques tentatives de synthèse sur la *Devotio moderna*, — nous faisons surtout allusion aux études de M. R. Post et du P. S. Axters O. P. (voir *Bull.* VII, nº 2715), une histoire des origines des Frères de la vie commune restait à écrire. M. V. d. W. l'a entreprise, et il faut le remercier d'avoir rassemblé en ces quelque 200 pages l'ensemble des données actuellement connues sur les débuts du mouvement de Windesheim. Il commence son exposé par l'examen des sources : archives, lettres, chroniques, *vitae*, *consuetudines*, travaux. La suite est consacrée à l'histoire proprement dite de la Fraternité de la vie commune jusqu'en 1400. Cette période est dominée par la figure du successeur de Gérard Groote, Florent Radewijns († 1400) qui, s'il n'est pas le fondateur de Windeshein, en est l'organisateur, à tel point que cet ouvrage est autant une biographie de Florent Radewijns qu'une histoire des débuts de Windesheim. L'un des points cruciaux que cette histoire a dû rencontrer est le passage des Frères d'un genre de vie très libre, d'une sorte de groupement de chrétiens fervents, non liés par des vœux, à une vie de type franchement conventuel, et même canonial par certains aspects. La « maison de Radewijns » à Windesheim fut le terrain de cette expérience apostolique, avant que la formule ne commencât à se répandre au tournant du siècle et avant qu'elle eût reçu l'approbation épiscopale en 1401. A peu près en même temps disparaissaient les autres initiateurs du mouvement et le centre de celui-ci passait à Zwolle : une nouvelle phase commençait. En appendice, M. V. publie quelques documents. Un résumé allemand achève le volume (p. 193-212). F. V.

2087. P. W. H. FREDERICK. *John Wyclif and the First English Bible.* — Fremont (Nebraska), Central Lutheran Theological Seminary, 1957 ; in 8, 46 p. Dl. 0.75.

La plus grande partie de cette plaquette (p. 1-31) consiste en un exposé biographique sur Jean Wyclif. Les dernières pages donnent quelques indications sur sa traduction de la Bible. Il faut dire qu'on trouve incomparablement plus et mieux dans le récent ouvrage de S. L. Fristedt sur ce sujet (voir *Bull.* VII, nº 1895), que l'auteur cite cependant dans la bibliographie, mais dont il ne semble pas avoir spécialement tenu compte. F. V.

2088. B. BOYD. *Wiclif and the Sarum Ordinal.* — Medium Aevum 28 (1959) 96.

M. B. éclaire un passage de l'*Of feyned contemplatif lif*, écrit entre 1365 et 1375, où Wyclif se plaint de *nouelrie* à propos de l'*ordo* de Salisbury. Il faut remarquer que, vers le milieu du XIVe siècle, des changements et des additions menèrent à l'apparition d'un nouvel *ordo* qui remplaça celui de Sarum, très répandu auparavant. Ces changements, qui allaient surtout dans le sens d'une complication des rites, durent en effet produire pas mal de trouble dans les usages du clergé. H. B.

2089. R. BORUCKI S. O. Cist. *Studie über die Gnadenlehre des Jacob von Eltville (nach I Sent., q. 15).* — Cistercienser-Chronik 65 (1958) 1-24.

Le Commentaire sur les Sentences de l'abbé cistercien Jacques d'Eltville ou « de Altavilla » († 1393) se lit notamment dans *Coblence Staatsarchiv 208* (non signalé par F. Stegmüller dans son *Repertorium* des Commentaires des Sentences). Le P. B. donne une brève analyse de ce commentaire et s'étend plus longuement,

à propos de *I Sent.*, q. 14 à 16, sur la question *Utrum Spiritus sancti diffusio in mente viatoris rationali sit temporalis processio distincta a sua spiratione aeterna*. La réponse — négative — est donnée dans le manuscrit cité, f. 95-96 ; le P. B. publie ce texte. F. V.

2090. I. Hijmans-Tromp. *Vita e opere di Agnolo Torini* (Leidse romanistische reeks, 2). — Leiden, Universitaire Pers, 1957 ; in 8, 404 p. Fl. 29, rel. 32.50.

Né vers 1315 et décédé en 1398, le Florentin Agnolo Torini exerça des charges publiques, mais sans accéder cependant aux emplois de premier plan. Mme H.-T. commence par retracer la biographie de son auteur, avec tous les détails qu'on aime trouver en un travail de qualité. Du point de vue religieux, l'existence d'Agnolo Torini se confond presque avec celle d'une association pieuse, la *Compagnia dei disciplinati della misericordia del Salvatore*. Mme H.-T. étudie ensuite les œuvres. La principale est le recueil *Brieve collezione della miseria della umana condizione* (1363-74) qui, comme le montrent des rapprochements très nets, dépend du traité d'Innocent III, lequel porte d'ailleurs à peu près le même titre ; mais, bien sûr, d'autres sources sont connues et exploitées, elles aussi relevées avec un soin extrême. Les autres œuvres sont la *Brieve meditazione de' beneficii di Dio* (entre 1374 et 1394) et des poèmes. Avant de les éditer, Mme H.-T. décrit les manuscrits : *Florence Laur. Gadd. 75* et *Riccard. 1287*. Le premier serait l'autographe. Les éditions imprimées sont mentionnées également. De longues explications donnent au lecteur les critères qui ont présidé à l'édition proprement dite et à la transcription du texte selon les modes actuels d'impression. Les notes qui accompagnent le texte sont surtout attentives aux sources. On ne peut que féliciter l'éditeur de la patience avec laquelle elle a mis au point tout ce qui peut aider à mieux connaître la figure mal connue d'Agnolo Torini. F. V.

2091. J. W. Kleinstück. *Chaucers Stellung in der mittelalterlichen Literatur*. — Hamburg, Cram, 1956 ; in 8, 159 p. Mk. 12.

Il nous suffit de mentionner ici les quelques chapitres de cet ouvrage qui pourraient intéresser l'histoire des doctrines : *Pitié, Fortuna und die Verarbeitung des Boethius, Höfische Liebe, Superbia*.

2092. R. A. Pratt. *Chaucer and Isidore on Why Men Marry*. — Modern Language Notes 74 (1959) 293-294.

Dans les *Canterbury Tales* III, 257-262, pour énumérer les raisons qui guident l'homme dans le choix d'une épouse, Chaucer cesse de suivre l'*Aureolus liber de nuptiis* d'après S. Jérôme, *Adv. Iovinianum* I, 47. On s'est demandé quel était ici sa source d'inspiration. M. P. croit la reconnaître dans S. Isidore, *Etymologiae* IX, 7, 29 : *De coniugiis*, soit qu'il ait connu directement ce passage, soit qu'il ait rencontré une de ses nombreuses citations médiévales, par exemple dans le *De naturis rerum* de Raban Maur, les *Magnae derivationes* d'Huguccio de Pise ou le *Catholicon* de Jean de Gênes. H. B.

xve s. **2093.** W. Rüegg. *Entstehung, Quellen und Ziel von Salutatis « De fato et fortuna »*. — Rinascimento 5 (1954) 143-190.

Le titre de cette étude, issue d'une « Habilitationsschrift » présentée à l'université de Zurich en 1954, en annonce les trois parties. En replaçant le traité dans son milieu historique et en en précisant l'occasion, M. R. arrive à la conclusion que les cinq livres ont été écrits dans l'ordre suivant : livre II, *De fato*, avant le 14 juillet 1396 ; livre III, *De fortuna*, après 1396 ; ensuite livre I, *De ordine causarum*, et livre IV, *De casu* ; livre V et prologue, après mars 1398 et avant septembre 1399. Déterminer les sources médiévales de Salutati est assez difficile, car il ne les nomme pas, exception faite pour Averroès et Avicenne. Malgré sa connaissance du *Tesoro* de Brunetto Latini ou d'encyclopédies médiévales, telles que celles de Jean de Salisbury et de Jean de Galles, il ne s'en sert guère ; il s'inspire plutôt d'auteurs comme Papias le Grammairien (XIe siècle) ou de commentateurs d'Aristote (surtout Averroès). En ce qui concerne l'antiquité, il prend la majorité de ses exemples dans la Bible pour la partie du traité qui s'occupe du *fatum* et des problèmes de la préscience et de la prédestination, tandis que c'est l'inverse dans la partie *fortuna-casus* : les exemples sont ici empruntés à l'antiquité païenne. Mais sa manière reste toujours très libre et M. R. en énumère une série de cas. Salutati passe rapidement sur ce qui est connu, il transforme, combine, centre son éclairage sur certains détails ; par exemple pour expliquer les ténèbres au moment de la mort du Christ ou l'adultère de David à propos de sa notion de péché comme *defectum*, ou l'assassinat de César à propos de la préscience divine, ou encore la mort de Socrate à propos du libre arbitre. On constate la même liberté à l'égard des auteurs où il puise son inspiration pour traiter des thèmes principaux du destin, de la fortune, du libre arbitre, de la préscience, de la prédestination, de l'astrologie. A peine use-t-il ici de Cicéron, de Sénèque, de Proclus, de Chalcidius, du Pseudo-Denys ; ses sources sont surtout le livre V du *De civitate Dei* (il se servait de l'actuel *Vat. Ottob. 349*) et le *De consolatione* de Boèce. Des médiévaux qu'il a certainement connus, on ne peut dire avec certitude s'il s'en inspire ici, comme Bernard de Clairvaux, Albert le Grand ou saint Thomas. A aucun de ces auteurs, ni anciens ni modernes, on ne peut accorder une influence décisive sur la pensée de Salutati. M. R. croit pouvoir mieux déceler les tendances contemporaines que combat l'humaniste florentin. Il les range sous trois étiquettes : l'averroïsme avec sa spéculation astrologique et scientifique, l'occamisme et ce qu'il appelle le « nominalisme aristocratique » de Pétrarque. Il montre les raisons personnelles et autres qu'avait Salutati d'attaquer Cecco d'Ascoli et combien les théories qu'on reprochait à celui-ci, — pour des raisons sans doute en majorité politiques, — étaient proches des propositions condamnées à Paris en 1270 ou 1277. Il rappelle, entre autres, les positions de Jean de Jandun et de Marsile de Padoue, les progrès qu'avait fait l'averroïsme à Paris et surtout dans les universités du nord de l'Italie, l'attitude prise envers ce courant par Pétrarque et Louis Marsigli. Il termine en essayant de dégager la part d'originalité de Salutati dans son traité *De fato et fortuna*. H. B.

2094. *Biografía y escritos de San Vicente Ferrer*. Dirección e introducciones de J. M. de Garganta O. P. y V. Forcada O. P. (Biblioteca de autores cristianos, 153). — Madrid, Editorial católica, 1956 ; in 8, xxxi-730 p. Pes. 75.

A l'occasion du Ve centenaire de la canonisation de saint Vincent Ferrier (1455), les Dominicains du *Studium generale* de Valence ont entrepris la publication de ce beau volume. Il est certainement l'un de ceux auxquels il faut conseiller de recourir : dans l'état actuel de nos connaissances sur Vincent Ferrier, on y trouve l'une des meilleures biographies et peut-être la meilleure traduction

espagnole de ses œuvres. C'est cependant plus un volume de vulgarisation, de très bonne qualité certes, qu'un travail vraiment critique et exhaustif. Les éditeurs reconnaissent eux-mêmes que bien des points, notamment la « gloire posthume » du saint, restent à étudier. Au point de vue biographique, les éditeurs ont publié ici la *Vida* éditée en 1575 par le P. Vincent Justinien Antist O. P.; ils y ont joint une introduction générale (p. 3-86) tenant compte des recherches récentes sur la biographie de Vincent, en particulier de celles du P. H. Fages O. P. Au point de vue bibliographique, on lit une excellente synthèse, due au P. L. Robles (p. XV-XXXI), passant en revue les sources et les travaux utiles. Enfin, concernant les œuvres de Vincent Ferrier, une « Introduction à son œuvre littéraire » (p. 337-399) examine quelques points : son activité professorale, littéraire et apostolique, sa théologie de l'apostolat. Suivent enfin les traductions castillanes de quelques traités : le *De moderno schismate*, le *De vita spirituali* (le texte latin a été reproduit en regard de la traduction du P. Gavastón, Valence 1616), le *Tractatus consolatorius in tentationibus circa fidem* (texte latin et traduction du P. Antist), quelques opuscules (texte latin et traduction de l'édition de Valence 1518), quelques sermons (traduits d'après l'édition de Valence 1695). On regrette que toute l'œuvre de Vincent Ferrier ne soit pas incluse dans ce volume : les sermons et les opuscules ici traduits ne sont qu'un choix et aucune des lettres n'a été retenue. F. V.

2095. L. VEREECKE. *Droit et morale chez Jean Gerson.* — Revue histor. Droit français et étranger, série IV, 32 (1954) 413-427.

Gerson aurait répondu négativement à la question de savoir si une loi humaine peut lier la conscience et rendre l'homme comptable devant Dieu : « Dieu seul peut donner des lois et des préceptes dont la transgression nous condamne à la peine éternelle », disait Alphonse de Castro en résumant la pensée du chancelier. M. V. ouvre le dossier de cette question et le met sous les yeux du lecteur. Il en résulte que Gerson, dans le *De vita spirituali animae*, a bien admis que « la loi purement humaine n'oblige pas en conscience », mais que « la loi humano-divine oblige en conscience, dans la mesure où elle se réfère à la loi divine », ce qui arrive d'ailleurs la plupart du temps. Si Gerson, en un temps de crise de l'autorité, a tenté ainsi d'affermir et de préciser les conditions de l'obéissance aux lois, il reste que « dans la théologie catholique, la théorie gersonienne n'aura pas de lendemain ». F. V.

2096. CHRISTINE DE PISAN. *Le livre de la mutacion de fortune.* Publié d'après les manuscrits par S. SOLENTE. T. I-II (Société des anciens textes français). — Paris, A. & J. Picard, 1959; 2 vol. in 8, CXLII-165 et 365 p. Fr. 25 chac.

Ce long poème fut commencé en 1400 et achevé en 1403. L'éditeur commence, dans l'introduction, par en donner une analyse, vrai modèle du genre ; cette analyse était peu commode à faire, car le poème mêle des considérations sur des événements contemporains, et même des faits ou des circonstances personnelles, à des considérations sur les événements de l'histoire. Cet ensemble fut offert en 1404 à Philippe le Hardi, duc de Bourgogne. L'éditeur s'arrête ensuite avec une patience extrême aux sources de Christine, où l'on reconnaît surtout l'*Ovide moralisé* et l'*Histoire ancienne jusqu'à César* ; mais la liste, trop longue pour être reproduite ici, atteste que, jeune encore, — elle n'avait pas quarante ans, — Christine possédait une culture humaniste très vaste. L'éditeur prend un soin particulier

à montrer ce qu'elle doit aux *Etymologiae* d'Isidore de Séville, aux *Flores chronicorum* de Bernard Gui, à l'*Histoire ancienne* ; et il lui arrive plus d'une fois de mettre sous les yeux du lecteur, en deux colonnes, ces textes et les emprunts de la *Mutacion*. Enfin, Mlle S. décrit les manuscrits qui restent de cette œuvre. Celui qui sert de base à l'édition est *Bruxelles Bibl. roy. 9508*. Les neuf autres ont été consultés et leurs variantes figurent dans l'apparat critique ; leurs rapports sont représentés par le *stemma* de la p. CXLI, montrant que, si l'original est perdu, deux familles en dépendent, dont la première est représentée notamment par le manuscrit de Bruxelles. Cette admirable introduction permet ensuite d'aborder le texte proprement dit ; des notes jalonnent celui-ci, s'arrêtant surtout aux sources, et achèvent de donner les informations nécessaires. F. V.

2097. Ch. C. Willard. *The « Livre de la Paix » of Christine de Pisan.* A Critical Edition with Introduction and Notes. — 's-Gravenhage, Mouton, 1958 ; in 8, 219 p. Fl. 18.

Ce traité fut adressé au duc de Guyenne, Dauphin de France et futur Charles VII, à l'occasion de divers épisodes de la guerre de Cent Ans. La première partie fut écrite après la paix d'Auxerre de 1412, la seconde après une reprise des hostilités et le traité de Pontoise de 1413 ; la troisième n'est pas inscrite expressément dans ce contexte historique, mais les conseils qu'on y lit, et qui prolongent les réflexions des deux parties antérieures, tendent à donner au Dauphin le sens de ses responsabilités dans l'art de « gouverner le peuple et la chose publique ». Les vertus du prince font l'objet principal de ces réflexions : la prudence au cours de la première partie ; la justice, la magnanimité et la force au cours de la seconde ; et enfin la clémence, la libéralité et la vérité au cours de la dernière. L'éditeur fait précéder le texte d'une excellente introduction, où il explique le contexte historique de ce *Livre de la Paix* et en expose le contenu. Il y recherche et classe les sources de Christine : en plus de la Bible, on y note Aristote, Sénèque, Cicéron, Ovide, Boèce, Dante, ce qui établit une fois de plus l'étendue de sa culture humaniste. Enfin cette introduction décrit les deux manuscrits qui ont conservé le traité : *Bruxelles Bibl. roy. 10366* et *Paris Nat. fr. 1182*. Le meilleur est celui de Bruxelles : il sert de base à l'édition. Celle-ci est suivie de notes, qui s'attachent surtout aux sources, et d'une bibliographie. F. V.

2098. R. A. Del Piero. *Lagunas en el texto de « Las edades trovadas » de Pablo de Santa Maria.* — Modern Philology 56 (1958-59) 264-267.

Las siete edades del mundo ou *Edades trovadas* de l'évêque de Burgos Paul de Sainte-Marie contiennent nombre de lacunes dans le texte publié en 1915 par R. Foulché-Delbosc. M. Del P. y remédie en partie, grâce au manuscrit *Escurial h. II. 22*, dans lequel manque cependant la portion finale de l'ouvrage. Par contre il conserve une dédicace inédite, que M. Del P. publie et dont il confirme la destination à la reine Catherine de Lancastre, veuve d'Henri III, régente pendant la minorité de Jean II. Mais comme l'ouvrage n'a pas été nécessairement écrit en même temps que cette dédicace, sa date de composition ne peut se préciser davantage qu'entre 1390 (conversion de Paul de Sainte-Marie) et 1418 (fin de la régence de Catherine). H. B.

2099. R. Haubst. *Johannes von Frankfurt als der mutmassliche Verfasser von « Eyn deutsch Theologia ».* — Scholastik 33 (1958) 375-398.

M. H. attribue la composition de la *Deutsche Theologie*, jusqu'à présent considérée comme l'œuvre d'un « anonyme de Francfort », à Jean de Francfort, professeur à Heidelberg au début du XVe siècle. Une série de convergences, que rapporte M. H., rendent cette hypothèse vraisemblable. L'un des arguments principaux est le témoignage de Jean Wenck, collègue de Jean de Francfort à Heidelberg. Ce témoignage se découvre dans le ms. *Mayence Stadtbibl. 190*, f. 150-151 ; il date de 1442. La composition du traité peut se situer vers 1420-1440.

F. V.

2100. H. Hürten. *Die Mainzer Akzeptation von 1439*. — Archiv mittelrhein. Kirchengesch. 11 (1959) 42-75.

M. H. replace dans son cadre historique l'acceptation des décrets réformateurs du concile de Bâle par le pouvoir politique et ecclésiastique de l'Empire. Il veut y voir un instrument de médiation des princes-électeurs dans la querelle conciliaire. G. M.

2101. C. Mariani O. F. M. *S. Bernardino da Siena, apostolo dell'Eucaristia* (Pontificio Ateneo Lateranense, Facoltà di S. Teologia, Tesi di laurea, 38). — Jesi, Tipografia francescana, 1957 ; in 8, 47 p.

Cette plaquette ne donne que la troisième et dernière partie d'une thèse qui envisage les divers aspects de la doctrine eucharistique de saint Bernardin de Sienne : l'eucharistie dans l'économie divine et dans l'Église ; présence réelle et transsubstantiation ; communion et effets du sacrement ; enfin apostolat eucharistique de Bernardin. Le P. M. s'étend à propos de ce dernier point, en s'aidant surtout des sermons, sur la célébration quotidienne de la messe par Bernardin, sur son action pour promouvoir les processions eucharistiques et pour développer la piété eucharistique du clergé et du peuple, et sur Bernardin comme précurseur de la communion fréquente. F. V.

2102. B. Nardi. *Contributo alla biografia di Vittorino da Feltre*. — Bollettino del Museo civico di Padova 45 (1956) 111-142.

Importante étude pour la biographie de Victorin de Feltre, en particulier sur sa jeunesse et ses études. Elle est basée sur des recherches dans les archives de Mantoue et de Venise. D'après M. N. Victorin était apparenté aux Enselmini de Padoue, qui le protégèrent quand il vint à Padoue en 1396 pour y continuer ses études. Il ne fut pas *doctor artium*. Quand son cousin Enselmino degli Enselmini fut exilé pour s'être opposé à la politique vénitienne, il passa à Mantoue.

H. B.

2103. L. Pereña Vicente. *El sistema de « El Tostado » sobre el derecho de gentes*. — Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas, Instituto « Francisco de Vitoria », 1956 ; in 8, 93 p. Pes. 25.

Alphonse de Madrigal, ordinairement appelé « El Tostado » († 1456), a laissé une œuvre exégétique écrite à Salamanque, que le cardinal Cisneros a tirée de l'oubli et fait publier. M. P. en examine les passages qui traitent du droit des gens, de la paix internationale, de la souveraineté, de la responsabilité et des sanctions internationales. Un tableau (p. 12-15) donne les références des principaux textes relatifs à ces questions. L'auteur en reproduit les plus utiles en

appendice (p. 67-92). L'examen de ceux-ci occupe la partie centrale du volume. M. P. met en relief l'influence exercée par Alphonse de Madrigal sur les juristes espagnols du XVIe siècle. F. V.

2104. J. J. BAUER S. J. *Zur Frühgeschichte der theologischen Fakultät der Universität Freiburg i. Br., 1460-1620* (Beiträge zur Freiburger Wissenschafts- und Universitätsgeschichte, 14). — Freiburg i. Br., E. Albert, 1957 ; in 8, 216 p. Mk. 13.

N'appartenant que partiellement au cadre chronologique de ce *Bulletin*, ce volume y rentre cependant presque entièrement par la manière dont l'auteur a conçu son travail. Il n'a pas rédigé en effet une histoire suivant le fil des années. Il a plutôt examiné, documents à l'appui, les statuts de la jeune faculté de théologie de Fribourg, son organisation, les appointements des professeurs, le cycle des études, le programme des cours, les *disputationes*, les promotions. Tout cela, faut-il le dire, appartient à la période d'avant le concile de Trente plus qu'à celle qui suit ; le P. B. ne fait mention d'ailleurs de l'influence du concile qu'à propos du programme des cours (p. 88 sv.), qui prit alors une orientation moins académique et plus pastorale. On remarque les appendices où le P. B. décrit les sources où l'histoire de la faculté de théologie de Fribourg est à découvrir pour cette période : les Actes et les Statuts de la faculté, les Protocoles du sénat de la faculté. Certains de ces documents sont encore inédits. L'auteur publie enfin quelques pièces : les Statuts de 1469, la liste des doyens de la faculté de 1460 à 1620, celle des professeurs et des membres du conseil de la faculté, celle des *biblici* et des parties de l'Écriture qu'ils commentèrent, celle des *disputationes* et des thèses défendues *pro gradu*. Enfin ce beau travail, fruit d'une longue intimité avec les sources, s'achève par une bibliographie très utile. F. V.

2105. L. M. J. DELAISSÉ. *Vues nouvelles sur l'« Imitation de Jésus-Christ »*. — Lettres romanes 10 (1956) 27-38.

M. D. donne des indications sur la méthode qu'il adopta dans l'étude des manuscrits autographes de Thomas a Kempis conservés à Bruxelles (*Bibl. Roy. 5855-61* et *4585-87*). Il livre ensuite les principales conclusions auxquelles il est arrivé, et dont la démonstration se lit dans son édition de l'*Imitatio* (voir *Bull.* VII, n° 2751). F. V.

2106. F. BIONDOLILLO. *Il concetto dell'uomo in L. B. Alberti*. — Nuova Rivista pedagog. 8 (1958) n° 5-6, p. 22-27.

Exposé très général des idées de Leon Battista Alberti sur l'homme et la valeur de ses initiatives, basé surtout sur les œuvres mineures de l'écrivain. H. B.

2107. P. RENNER. *Spätmittelalterliche Klosterpredigten aus Nürnberg*. — Archiv Kulturgesch. 41 (1959) 201-217.

M. R. étudie un recueil de 45 sermons partagés entre trois manuscrits récemment acquis par le professeur G. Eis de Heidelberg et qui portent dans sa collection les cotes *114*, *115* et *116*. Ces sermons sont des notes écrites de mémoire par les religieuses du couvent des dominicaines Saint-Catherine à Nuremberg, entre 1472 et 1498. La plupart ont pour auteur des dominicains du couvent de cette même ville. M. R. les énumère en caractérisant brièvement la méthode et le

sujet traité : Jean Kirchslag (7 sermons), Pierre Kirchslag (5), Jean Diemar (4), Georges Hass (1), Frédéric Stromer (9), Jean Weyg (2), Jean Auer (1), Jean Lock (3), Jean Müleysen (5), Jean Kursser (1), Jean Prausser (1), Frédéric Schober (1), Hermann de Metunia (1), Jean Zollner (1), Jacques Sprenger (1), Jean Henlein (1). P. 209-217, M. R. publie les titres des sermons et quelques extraits. H. B.

2108. L. RAINALDI. *Notizia dell'autografo della « Vita civile »*. — Rinascimento 5 (1954) 133-136.

Matthieu Palmieri († 1475), auteur de la *Città di vita* (voir *Bull.* VIII, nº 414), a également écrit une *Vita civile* en quatre livres, dialogue moral sur les qualités du bon citoyen. En examinant la dizaine de manuscrits qu'on en connaît, M. R., qui prépare une édition critique de l'ouvrage, est arrivé à la conviction d'avoir retrouvé l'autographe de l'auteur dans *Florence Naz. II. IV. 81.* Les arguments qu'il expose ici paraissent en effet convaincants : les corrections introduites dans le texte ne peuvent venir que de l'auteur, et l'écriture est identique à celle des notes autographes ou *Ricordi* de Palmieri, vers l'année 1439. Un autre manuscrit, *Florence Laur. LXXVI. 66* se révèle aussi important : c'est une copie faite sur l'ordre de l'auteur et revue par lui ; il représente l'aspect définitif donné par Palmieri à son traité. H. B.

2109. A. SÁNCHEZ FRAILE. *Un tratado del siglo XV sobre la predestinación en castellano, debido al V. P. Fray Martín Alfonso de Córdoba, agustiniano.* — Salamanca, Centro de estudios salmantinos, 1956 ; in 8, CXXXIII-94 p.

M. S. commence par décrire minutieusement le manuscrit qui contient ce traité sur la prédestination, *Salamanque Univ. I-165.* Il s'agit d'une œuvre d'un théologien augustinien, Martin de Cordoue († 1476). L'auteur examine attentivement l'authenticité du traité et, celle-ci établie, s'arrête quelque peu à la biographie de son auteur. Le traité fut sans doute occasionné par la diffusion de l'astrologie et des « arts magiques » et, de façon plus générale, par des préoccupations assez répandues au XVe siècle au sujet de la prédestination. M. S. estime possible que le traité ait été composé à la demande du roi Henri IV de Castille, à l'intention d'un public cultivé mais non limité à celui des écoles : d'où son caractère vulgarisateur, catéchétique et ascétique. Il expose ensuite en détail la théologie de ce traité. La doctrine de Martin de Cordoue est substantiellement celle de saint Augustin et de saint Thomas : « gratuité absolue de la grâce, infaillibilité de la prédestination, indépendance catégorique de l'élection divine, sans relation avec les mérites, et réprobation négative ». L'édition proprement dite du texte est soignée. L'éditeur corrige les passages erronés et donne les références et les textes des sources citées ou évoquées. Cette édition apporte une contribution utile à l'histoire de la piété et des idées religieuses populaires au XVe siècle.

F. V.

2110. G. GIRALDI. *Bibliografia delle opere di G. M. A. Carrara.* — Rinascimento 6 (1955) 125-143.

Jean Michel Albert Carrara (et non de Carrara, car il était natif de Bergame), médecin et humaniste, né en 1438 et mort en 1490, a laissé nombre d'écrits variés, dont M. G. dresse l'inventaire aussi complet que possible. Celui-ci se compose de trois parties : œuvres éditées (8), œuvres inédites (16), œuvres perdues (17).

Pour chaque écrit M. G. donne le titre, les manuscrits, l'incipit et l'explicit, les études dont il a été l'objet et un bref aperçu du contenu. Signalons un *De fato et fortuna* (édité par M. G. en 1954 dans *Filosofia dell'unicità*, n°s 6-7), sur la compatibilité de la préscience divine et de la liberté humaine ; un *Scriptum supra librum de maximo et minimo* (inédit) ; *De origine scientiarum* (inédit) ; *De constitutione mundi* (inédit) ; *De Iesu Christi incarnatione oratio* (inédit). H. B.

2111. A. FÜSSINGER. *Johannes Pfeffer von Weidenberg und seine Theologie.* Ein Beitrag zur Freiburger Universitätsgeschichte (Beiträge zur Freiburger Wissenschafts- und Universitätsgeschichte, 12). — Freiburg i. Br., E. Albert, 1957 ; in 8, XI-179 p. Mk. 8.80

M. F. a écrit un volume qui rassemble tout ce qu'on peut dire de certain sur Jean Pfeffer de Weidenberg († v. 1493), premier théologien de l'université de Fribourg-en-Brisgau, fondée en 1460. Après une courte biographie, l'auteur fournit des indications sur les œuvres de Pfeffer, avec mention des manuscrits et des éditions éventuelles : sermons, *Directorium sacerdotale*, opuscules sur les indulgences et sur l'oraison dominicale, et surtout un Commentaire sur le premier livre des Sentences. L'analyse de la doctrine a tenu compte de la variété de cette œuvre, en examinant à part la doctrine théologique du Commentaire sur le premier livre des Sentences et celle des œuvres de caractère pastoral. La pensée théologique est très éclectique et doit beaucoup en particulier à Ulrich de Strasbourg. M. F. publie enfin l'*Index quaestionum* du Commentaire sur le premier livre des Sentences, d'après le ms. *Fribourg-en-Br. Univ. 160*. Ce manuscrit unique du Commentaire reste à éditer. Au moins a-t-on une idée de son contenu par cet *Index* et par l'analyse doctrinale que M. F. en fait. Suit l'édition du *Principium* de ce Commentaire (f. 2-6). F. V.

2112. E. GLASER. *Invitation to Intolerance. A Study of the Portuguese Sermons Preached at Autos-da-fé.* — Hebrew Union College Annual 27 (1956) 327-385.

Les persécutions contre les Juifs commencèrent au Portugal vers la fin du XVe siècle (voir *Bull.* VIII, n° 1759). Grâce aux sermons qui accompagnaient les séances d'autodafés, M. G. trace le portrait du Juif qui s'en dégage et qui est resté gravé dans la mentalité du peuple portugais pour des siècles. H. B.

2113. O. HERDING. *Probleme des frühen Humanismus in Deutschland.* — Archiv Kulturgesch. 38 (1956) 344-389.

M. H. examine, à propos des origines de l'humanisme en Allemagne, c'est-à-dire à la fin du XVe siècle et au début du XVIe, quelques aspects qu'il groupe sous les dénominations : *nobilissima lingua, disputatio scholastica, consolatio philosophiae, poetae christiani*. Nous retiendrons surtout dans ce *Bulletin* les pages consacrées à l'influence de la *Consolatio philosophiae* de Boèce. F. V.

2114. F. J. PETERS. *Eine deutsche Eheschliessungsformel am Ende des Mittelalters.* — Münchener theol. Zeitschr. 5 (1954) 296-301.

Dans un missel manuscrit (fin du XVe siècle) de l'église Saint-Martin de Euskirchen (diocèse de Cologne) on trouve une formule pour contracter mariage,

sous la forme d'une interrogation très détaillée quant aux exigences d'indissolubilité, à laquelle les conjoints sont priés de répondre affirmativement. Ce genre de formule, montre M. P., était assez répandu : on le trouve à Liège, à Cambrai, à Passau, à Cologne; on le retrouve dans le *Book of Common Prayer*.
F. V.

XVIe s. **2115.** L. Bouyer. *Humanisme et christianisme au XVIe siècle.* — Résurrection 1 (1956) 43-54.

Réflexions sur l'assertion assez répandue, attribuant à la Renaissance le caractère de « révolte contre la conception chrétienne que le moyen âge s'était faite du monde » (p. 43). C'est là une erreur historique et oublier que la culture de la Renaissance entendait revenir à l'Église antique, et que d'autres « renaissances » au cours du moyen âge y avaient déjà tendu. Ce qui caractérise cependant la Renaissance née au XIVe siècle en Italie, c'est un enthousiasme pour l'antiquité gréco-latine ; mais l'humanisme resta, aux XVe et XVIe siècles, foncièrement chrétien.
F. V.

2116. H. A. Hatzfeld. *Estudios literarios sobre mística española* (Biblioteca románica hispánica, II : Estudios y ensayos, 16). — Madrid, Gredos, 1956 ; in 8, 407 p. Pes. 70.

M. H. a publié en espagnol dans ce volume une série de travaux parus en diverses revues. Un seul, le plus important de tous d'ailleurs (p. 33-143), entre dans le cadre chronologique de ce *Bulletin* : c'est le chapitre II, sur « L'influence de Raymond Lulle et de Jean de Ruysbroeck sur le langage des mystiques espagnols » ; l'original anglais a été recensé ici (voir *Bull.* V, nº 1511). Les autres chapitres, ou bien ont trait au mysticisme espagnol en général, ou bien à certains aspects de sainte Thérèse d'Avila et de saint Jean de la Croix.
F. V.

2117. G. Manfré. *La biblioteca dell'umanista bolognese Giovanni Garzoni (1419-1505).* — Accademie e Biblioteche d'Italia 27 (1959) 249-278.

Le médecin humaniste bolonais Garzoni composa, entre autres, un *Libellus de summo bono*, dont la présentation rappelle le *De voluptate* de Laurent Valla, mais qui, pour le fond, s'inspire du *Commentarium in libros Ethicorum* de Jean Buridan. M. M. tente de reconstituer sa bibliothèque à l'aide des manuscrits conservés à la Bibliothèque universitaire de Bologne. Relevons quelques indications où l'on reconnaît les sources de sa pensée religieuse et morale. Si pour la forme il était un cicéronien intransigeant, il reconnaissait comme ses maîtres Lactance, S. Jérôme, S. Augustin. Il possédait Cassien, les commentaires sur le *De civitate Dei* de Thomas Walleys et Nicolas Trivet (M. M. écrit, p. 255, « Th. de Vales e N. Traucht »). En philosophie sa tendance était plutôt aristotélicienne ; il avait plusieurs commentaires d'Aristote (entre autres sur la Métaphysique, d'Antoine André), les *Summulae logicales* de Pierre d'Espagne, le commentaire du *De consolatione* de Trivet, etc. Il s'intéressait aussi à l'astrologie, qu'il trouvait *hominibus maxime utilitati atque honori*. Sa bibliothèque resta dans sa famille jusqu'à ce que, en 1716, son dernier représentant, un autre Jean Garzoni, chanoine de Bologne, la légua à l'Institut des sciences de sa ville universitaire.
H. B.

2118. P. Debongnie C. SS. R. *La grande dame du pur amour, sainte Catherine de Gênes, 1447-1510.* Vie et doctrine et Traité du purgatoire

(Études carmélitaines). — Bruges, Desclée De Brouwer, 1960; in 8, XXIII-223 p. Fr. 180.

Le P. D. publie une traduction française de deux des trois parties du *Corpus catherinianum* : la *Vie et doctrine* et le *Traité du purgatoire*. S'il n'a pas ajouté à cela le *Dialogue*, c'est que celui-ci, dit-il, n'apprend rien de nouveau à qui a lu les autres. On sait que, si l'authenticité globale de ces écrits n'est pas discutée, il n'en est pas de même de la forme et de l'expression littéraire : le D ,. Pdans l'introduction, met le lecteur au courant de ces controverses et on consultera avec profit les pages, brèves mais judicieuses, où l'état des discussions est exposé. L'introduction contient en outre des notes sur la vie, la doctrine, l'influence et le vocabulaire mystique de Catherine, mais presque aucune bibliographie (voir p. XIX, note 1), le P. D. se contentant en somme de renvoyer à son article *Catherine de Gênes* dans le *Dictionn. Hist. Géogr. ecclés.* (voir *Bull.* VI, n° 918). La traduction est basée, non sur la première rédaction italienne, celle de 1520, contenue dans le ms. *Gênes Univ. B. VII. 17*, mais sur l'édition princeps de la seconde rédaction, laquelle fut répandue exclusivement par la suite (Gênes 1551), et non sur l'édition déjà retouchée qui fut répandue ultérieurement (Florence 1568). La traduction est accompagnée de notes qui éclairent le texte en recourant à la rédaction de 1520, ou qui expliquent les passages difficiles à saisir. On ne peut que féliciter le P. D. d'avoir entrepris cette traduction : elle rendra de précieux services à qui veut percer le secret de cette vie que la grâce a située hors des normes communes. F. V.

2119. F. CHABOD. *Machiavelli and the Renaissance*. Translated from the Italian by D. MOORE. — London, Bowes & Bowes, 1958; in 8, XVIII-258 p. Sh. 30.

Ce volume donne la traduction anglaise de divers travaux de M. Ch. On y trouve d'abord l'introduction qu'il écrivit pour son édition du *Principe* de Machiavel (Classici italiani, 35, Turin 1924). Vient ensuite une assez longue analyse de ce traité, qui parut en volume (Milan 1926) après avoir été publié dans la *Nuova Rivista storica* en 1925 ; on n'en reprend ici que les six premiers chapitres, le septième, sur l'anti-machiavélisme de la seconde moitié du XVIe siècle, ayant été jugé inutile. Vient ensuite un travail sur la méthode et le style de Machiavel, paru sous le titre *Niccolò Machiavelli* dans le recueil *Il Cinquecento* (Florence 1955). Enfin une étude de caractère plus général a comme objet le concept de « Renaissance » ; elle parut en italien dans le recueil *Problemi storici e orientamenti storiografici* (Como 1942), réédité sous le titre *Questioni di storia moderna* (Milan 1948). Quelques adjonctions ont été apportées par M. Ch. à son texte, — déjà ancien parfois, on le remarque, — et aux notes : elles sont reconnaissables aux crochets qui les entourent. Une excellente bibliographie (p. 201-247) est peut-être la plus précieuse contribution de ce volume : elle regarde la Renaissance et ses divers représentants, ses rapports avec la pensée médiévale, ses aspects et ses problèmes, l'humanisme chrétien, ses rapports avec la vie politique, son historiographie et ses bibliographies. Les titres sont donnés avec de brèves appréciations : il va sans dire que ces pages épargneront du temps à bien des chercheurs. F. V.

2120. H. BARON. *The « Principe » and the Puzzle of the Date of the « Discorsi »*. — Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance 18 (1956) 405-428.

Nicolas Machiavel, dans son *Principe*, dédié à Laurent de Médicis entre septembre 1515 et septembre 1516, renvoie le lecteur à une autre de ses œuvres. S'agit-il des *Discorsi* ? Le texte présent de ces derniers a été composé au plus tôt en 1517, mais une rédaction complète existait dès la fin de 1516, comme le montre M. B. Ces précisions sont utiles pour rectifier des assertions qui feraient remonter des parties des *Discorsi* à 1513. F. V.

2121. G. Sasso. *Machiavelli e la teoria dell'Anacyclosis.* — Rivista storica ital. 70 (1958) 333-375.

Dans les *Discorsi*, l. I, ch. 2, Machiavel reprend à Polybe le thème du recommencement périodique de l'histoire, mais il en élimine les contradictions. F. V.

2122. H. Butterfield. *The Statecraft of Machiavelli.* — London, G. Bell & Sons, 1955 ; in 12, 167 p. Sh. 8.6.

Ce volume est la réédition d'un texte paru pour la première fois en 1940. Cette date explique qu'il soit passé inaperçu de ce côté de la Manche. Il ne semble pas que l'auteur ait apporté des modifications à ce texte primitif. Il y brosse un tableau assez rapide de la science politique selon Machiavel, en la situant dans l'ensemble du mouvement de la Renaissance, caractérisé par le culte de l'antiquité et la naissance de la méthode inductive, et en rappelant que le « machiavélisme » de Machiavel répond à des situations exceptionnelles. Ce qui fait que Machiavel n'aurait certainement pas voulu ratifier, dit M. B., les interprétations que ses propres amis ont parfois données de sa pensée (p. 11). F. V.

2123. Hieronymus Emser. *Schriften zur Verteidigung der Messe.* Herausgegeben von Th. Freudenberger (Corpus Catholicorum, 28). — Münster, Aschendorff, 1959 ; in 8, xxxviii-196 p. Mk. 18.80.

Parmi les défenseurs de la foi traditionnelle au début du XVIe siècle, Jérôme Emser († 1527) occupe une place notable comme polémiste et comme théologien. Secrétaire et théologien de la cour du duc Georges de Saxe, il écrivit en 1524 et 1525 cinq opuscules destinés à éclairer par l'Écriture et les Pères de l'Église la théologie du sacrifice de la messe, que les Réformés accusaient les catholiques d'avoir rendu autonome en quelque sorte, distinct du sacrifice de la croix, et à réfuter les accusations qui faisaient du canon de la messe romaine un tissu d'hérésies, ou tout au moins d'erreurs inacceptables. De ces opuscules, trois furent rédigés en latin, les deux autres en allemand. Avant de les publier, M. F. les analyse et donne des indications sur les éditions antérieures. On regrette que l'introduction ne contienne pas une notice, même brève, sur la personne et l'œuvre théologique d'Emser. Ajoutons que cette belle édition est celle du *Missae Christianorum contra Lutheranam missandi formulam assertio*, du *Canonis missae contra Huldricum Zuinglium defensio*, de l'*Apologeticon in Uldrici Zuinglii Antibolon*, du *Wyder der tzweier proebst zu Nurmberg falschen grund und ursachen* et du *Auff Luthers grewel wider die heiligen stillmess antwort*. Édition précieuse pour l'histoire non seulement de la liturgie et de la théologie de la messe, mais même de la situation liturgique au début du XVIe siècle. F. V.

2124. J. Christiaens. *Alonso de Madrid. Contribution à sa biographie et à l'histoire de ses écrits.* — Lettres romanes 9 (1955) 251-268, 439-462.

Ce franciscain espagnol a laissé un *Arte para servir a Dios*, que sainte Thérèse d'Avila a connu, et un *Espejo de ilustres personas*. Ces œuvres spirituelles intéressent, de façon plus générale, l'histoire de la prose castillane dans la première moitié du XVIe siècle. M. C. résume excellemment ce qu'on sait de la biographie d'Alonso et analyse les deux œuvres susdites. Les autres traités qui lui sont parfois attribués sont énumérés et décrits dans le second article ; mais leur authenticité est mise en doute. Ses deux œuvres authentiques ont été traduites très tôt en latin, français, italien, flamand et anglais ; leur diffusion fut surtout remarquable dans les Pays-Bas. F. V.

2125. Fidèle de Ros O. F. M. Cap. *Alonso de Madrid, théoricien du pur amour.* — Archivum histor. Soc. Iesu 25 (1956) 351-379.

Le franciscain Alonso de Madrid aurait-il exercé une influence sur saint Ignace de Loyola ? C'est pour préciser celle-ci que le P. F. (qui s'est déjà occupé du problème ; voir *Bull.* VII, n° 2313) étudie la doctrine de l'amour de Dieu et de l'espérance dans les œuvres authentiques d'Alonso. Saint Ignace, « plus réaliste, n'éprouve aucune sorte de gêne à placer côte à côte les motifs de pure charité et les motifs intéressés : progrès de l'âme et salut éternel » (p. 374). F. V.

2126. M. P. Alexeyev. *Slavonic Sources of Thomas More's « Utopia ».* — Moscow, Academy of Science of the USSR, 1955 ; in 8, 119 p. (en russe).

Nous ne connaissons cet ouvrage de M. A., professeur de littérature étrangère à l'université de Leningrad et membre de l'Académie soviétique, que par le large résumé publié dans les *Acta litteraria Academiae Hungaricae* 2 (1959) 457-461, par M. Szenczi. M. A. classe les multiples interprétations de l'*Utopia* en deux genres : l'un représenté surtout par les « Occidentaux », qui ne voient dans l'œuvre de Thomas More qu'un jeu sorti de sa fantaisie et de son imagination ; l'autre, pratiqué surtout en Russie dès le XIXe siècle, qui en fait une satire réaliste du pouvoir, une dénonciation passionnée de l'inégale distribution des richesses et de la misérable condition du pauvre à cette époque. Quant aux sources, on a beaucoup trop insisté sur l'apport des auteurs latins et grecs, des Pères de l'Église et des écrivains médiévaux ; en particulier on a exagéré l'influence des dialogues de Platon et du *De civitate Dei* de S. Augustin. Il faut, d'après M. A., attribuer beaucoup plus d'importance à la situation sociale contemporaine et aux impressions que la vie continentale et anglaise a dû exercer sur l'esprit de More. L'inspiration profonde de l'*Utopia* vient de là ; les citations d'auteurs anciens ne sont qu'ornements littéraires. L'organisation idéale de la société que More développe au livre II ne dérive pas de la doctrine des Pères ou de l'Église primitive sur la communauté des richesses, mais plutôt des anciens penseurs grecs et romains, par l'intermédiaire de certaines institutions sociales archaïques conservées encore à la fin du moyen âge chez certains peuples plus isolés, telle l'institution du « village communautaire ». De telles conditions d'existence persistaient par exemple dans les populations slavonnes des rives de l'Adriatique. Entre ces conditions et celles de l'*Utopia*, on peut faire de curieux rapprochements. More a pu entendre parler de ces manières de vivre par les humanistes italiens, en particulier par son ami Sébastien Giustiniani, ambassadeur de la République vénitienne à Londres.

Malgré l'intérêt de ce point de vue et l'érudition adroitement déployée par M. A., tout cela dépasse-t-il le stade de la séduisante hypothèse ? H. B.

2127. E. L. Surtz S. J. *The Praise of Pleasure. Philosophy, Education, and Communism in More's Utopia.* — Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1957 ; in 8, IX-246 p. Dl. 4.75.

2128. E. L. Surtz S. J. *The Praise of Wisdom. A Commentary on the Religious and Moral Problems and Backgrounds of St. Thomas More's Utopia* (Jesuit Studies). — Chicago, Loyola University Press, 1957 ; in 8, XII-402 p. Dl. 4.

Le P. S. s'est déjà signalé par des travaux sur Thomas More et en particulier sur l'interprétation à donner à l'*Utopia* (voir *Bull.* VII, nº 833). Cette fois il publie deux études où il propose des interprétations personnelles. Il a conçu son travail sous la forme d'une série de 35 monographies examinant l'une après l'autre diverses questions soulevées par l'*Utopia.* Il les a mises dans un ordre certain, dont le moins qu'on puisse dire c'est que le premier volume retient les questions d'ordre philosophique, pédagogique et social et le second celles qui ont trait à la religion et à la morale religieuse. Ainsi se trouvent exposées les facettes diverses du problème de fond auquel l'*Utopia* s'attaque : c'est, dit le P. S., celui de la pauvreté et de la richesse (*Praise of Wisdom*, p. VIII). More l'a traité en « humaniste d'avant la Réforme », désireux de voir l'Église et les institutions publiques de la société chrétienne se réformer. L'auteur cite souvent l'*Utopia* elle-même, mais en prenant soin d'en moderniser l'orthographe. Des *Index* achèvent chacun de ces deux volumes ; en outre, on trouve à la fin du second une bibliographie qui peut rendre de grands services (p. 349-365). F. V.

2129. J. C. Margolin. *Thomas More et l'éducation des filles.* — Revue philos. France et Étranger 146 (1956) 539-547.

M. M. publie une traduction française de la « lettre sur l'éducation » de Thomas More, « lettre classée sous le numéro 63 parmi les 218 lettres latines et anglaises publiées et annotées par Miss E. F. Rogers » (Princeton 1947). Cette lettre, écrite « la veille de la Pentecôte », pourrait être datée du 22 mai 1518. L'importance de l'éducation intellectuelle et religieuse de la jeunesse, et notamment des filles, en ressort admirablement. F. V.

2130. A. Renaudet. *Érasme et l'Italie* (Travaux d'Humanisme et Renaissance, 15). — Genève, E. Droz, 1954 ; in 8, XVII-267 p. Fr. 32.

« Le présent volume offre une synthèse de plusieurs travaux que l'auteur a, depuis quelques années, eu l'occasion de consacrer à Érasme ». Ces travaux ne modifient pas la position de M. R. sur le « prémodernisme », dirions-nous, ou l'a-dogmatisme d'Érasme. Ce que celui-ci doit dans cette attitude à l'Italie et à Rome, à la fois comme disciple de l'humanisme péninsulaire et comme contradicteur irréductible d'une tradition « dogmatique et conformiste » qui persistait à Rome en particulier, tel est l'objet précis de ce beau volume. C'est dire qu'il y est plus question de biographie et d'histoire que de doctrine, ou plutôt qu'il est question de celle-ci à propos de celles-là. On remarque en particulier la longue partie consacrée au voyage italien d'Érasme, puis le tableau des influences réciproques d'Érasme et de l'Italie. Ce qui amène M. R. a étudier en détail les aspirations d'Érasme à la « troisième Église », problème qui devint bientôt désespéré pour lui, ses adversaires finissant par prévaloir à Rome même sur les érasmiens rêvant de créer la conciliation entre chrétiens. Ce volume, on le

voit, est en somme une biographie nouvelle d'Érasme, mais vue sous l'angle de ses rapports avec l'Italie, dans tous les domaines, certes, mais évidemment surtout à propos de l'humanisme et de la réforme de l'Église. Ceci explique que M. R., qui connaît admirablement son héros, soit utile à lire en ces pages comme biographe d'Érasme en général. F. V.

2131. W. Kaegi. *Erasmica.* — Schweizer. Zeitschr. Gesch. 7 (1957) 345-354.

Compte rendu détaillé, mais n'apportant guère d'éléments nouveaux, des ouvrages de A. Renaudet sur *Érasme et l'Italie* (voir *Bull.* VIII, nº 2130), de L. Bouyer, *Autour d'Érasme* (voir *Bull.* VII, nº 1956), de K. Ruh, *Bonaventura deutsch* (voir *Bull.* VIII, nº 1120), qui pourrait éclairer la spiritualité du milieu religieux où vécut le jeune Érasme, et enfin de l'édition des poèmes d'Érasme par C. Reedijk (Leiden 1956). F. V.

2132. J.-D. Burger. *Érasme en face de la Réforme* (Cahiers de « Foi et vérité », 31). — Genève, Éditions Labor et Fides, 1956 ; in 12, 36 p.

Cette brochure de vulgarisation rendra au lecteur pressé ou désireux d'informations de bonne qualité mais brèves, le service qu'il en attend. M. B. a su brosser en ces pages bien écrites, au style vivant, le portrait de l'humaniste qui ne put jamais se résoudre à adopter franchement le luthéranisme, bien que ses propres idées fussent déjà répandues avant d'être reprises par Luther, qui en vint même à rompre avec le réformateur de Wittenberg et qui cependant resta toujours clairvoyant sur les misères de l'Église. M. B. démêle les causes de cette fidélité, faite de « couardise », comme on l'a dit, faite aussi de répugnance face au « mauvais goût » d'un homme comme Luther, trop peuple pour mériter l'estime d'un lettré comme lui, faite encore de cette sorte d'opportunisme qui lui permit de reconnaître à temps dans la condamnation de Luther l'échec d'une authentique réforme de l'Église. F. V.

2133. F. W. Kantzenbach. *Das Ringen um die Einheit der Kirche im Jahrhundert der Reformation.* Vertreter, Quellen und Motive des « ökumenischen » Gedankens von Erasmus von Rotterdam bis Georg Calixt. — Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1957 ; in 8, 260 p. Mk. 11.50.

L'ouvrage de M. K. veut apporter une contribution au mouvement œcuménique d'aujourd'hui. Il le fait en étudiant de près ce qu'ont pensé de l'unité chrétienne, de ses sources et de ses motifs quelques grands théologiens du XVIe siècle, tant dans la Réforme que dans l'Église romaine. C'est ainsi que M. K. consacre des chapitres à Luther, Érasme, Mélanchthon, Martin Bucer, puis à Georges Witzel et Georges Cassander. Il examine ensuite, en une série de brèves notices, quelques théologiens catholiques de la première moitié du XVIe siècle. Enfin, — mais ici M. K. dépasse la période des théologiens précédents, — il examine la pensée de Georges Calixt (début du XVIIe siècle). Il nous semble qu'à ce tableau, M. K. eût dû joindre un chapitre sur le concile de Trente. Il paraît avoir accordé vraiment trop peu de place aux défenseurs de l'ancienne Église ; il eût été de bonne méthode d'examiner comment celle-ci finit par réagir face à la division chrétienne. Mais cela n'empêche pas le travail de M. K. d'apporter d'utiles contributions à l'histoire de l'ecclésiologie. Il souligne en particulier l'insistance des théologiens de toutes tendances sur le rôle du Christ comme

tête et Seigneur de l'Église (p. 246). M. K. considère en effet que le véritable travail œcuménique doit partir de cette vision christocentrique, sous peine de se dissoudre en un idéal nuageux et même équivoque. F. V.

2134. E. V. TELLE. *Érasme de Rotterdam et le septième sacrement.* Étude d'évangélisme matrimonial au XVIe siècle et contribution à la biographie intellectuelle d'Érasme. — Genève, E. Droz, 1954 ; in 8, XI-500 p. Fr. 30.

Ce volume est issu du dessein de décrire les conceptions érasmiennes sur le mariage, et l'auteur s'est efforcé de suivre pas à pas, dans leur déroulement chronologique, les œuvres d'Érasme qui permettent de tracer la courbe de sa pensée sur ce point. Mais M. T. a vite remarqué que cet examen était intimement lié à celui de l'attitude d'Érasme vis-à-vis de la vie et des vœux monastiques. Sa pensée à leur propos, en dépit des amphibologies dont elle s'est entourée, en dépit aussi des rétractations ultérieures, fut aussi décidée que possible dans la critique négative. A cet égard, montre M. T., l'*Enchiridion* de 1501, bien avant les *Colloques matrimoniaux* de 1523, fut une date beaucoup plus importante que le *De votis monasticis* de Martin Luther, venu vingt ans plus tard. C'est d'ailleurs l'*Enchiridion* qui a inspiré ce dernier et qui a préparé les esprits à recevoir les idées luthériennes. Luther a ainsi recueilli les fruits d'un travail de sape qui avait commencé vingt ans plus tôt. Le vrai Érasme, non celui que certains se plaisent à découvrir sous le voile des ambiguïtés lénifiantes, a préparé la révolte des moines. Et M. T. se déclare convaincu que la réforme aurait dû être avant tout celle du monachisme et que, si celle-ci avait été acquise au début du XVIe siècle, et non compromise par l'attitude négative et dissolvante d'Érasme, il est possible que la Réforme n'eût pas eu lieu. Si donc Érasme a préparé le succès du luthéranisme, on comprend les censures de la Sorbonne et d'ailleurs, qui s'en prirent à ses thèses sur le mariage et sur la virginité. Le volume de M. T. est à verser au dossier de la question érasmienne : il a le mérite, et le courage, de mettre en garde contre des tendances adoucissantes, chez des biographes enclins à passer sous silence les graves responsabilités d'Érasme dans l'éclosion et le succès de la Réforme. F. V.

2135. M. SANCIPRIANO. *Il pensiero psicologico e morale di G. L. Vives.* — Firenze, Sansoni, [1957] ; in 8, XX-142 p.

Ce travail se fait remarquer d'emblée par l'excellente note bibliographique qui l'ouvre : on y trouve la nomenclature et la description des bibliographies existantes de Jean-Louis Vivès (1492-1540), des éditions de ses *Opera omnia*, puis de chacune de ses œuvres, en particulier du *De anima et vita* qui est l'objet spécial de ce volume, pour finir par la bibliographie relative à Vivès et à son temps. La vie et l'œuvre de Vivès forment encore l'objet de quelques chapitres au cours de l'exposé proprement dit. Mais celui-ci est surtout fait de l'examen du *De anima et vita* ; d'ailleurs, dit M. S., il doit servir d'introduction à une édition nouvelle de ce traité. Depuis l'étude de A. FAGGI sur la psychologie de Vivès dans ses *Studi filosofici e letterari* (Turin 1938, p. 210-233), un nouveau travail sur cette psychologie se justifie, et M. S. l'a conçu d'une manière très ample, cherchant à situer celle-ci par rapport à Aristote, à la Renaissance humaniste et à la pensée moderne. Il n'hésite pas à conclure que « Vivès est le père de la psychologie moderne, non seulement pour avoir dégagé cette science de ses liens avec la métaphysique, mais surtout pour avoir établi sa juste relation avec elle » (p. 139). F. V.

2136. A. VOGT, *Theophrastus Paracelsus als Arzt und Philosoph.* — Stuttgart, Hippokrates-Verlag, 1956 ; in 8, 212 p. Mk. 12.50.

Le livre de M. V. s'attache moins au théologien et au commentateur biblique qu'au philosophe et à l'homme de science, au médecin et à l'alchimiste. Nous retiendrons surtout en ce *Bulletin* le chapitre sur le « philosophe » (p. 25-85). On y trouve une synthèse des conceptions astronomiques et cosmologiques de Paracelse, de son « sytème des sciences », de sa pensée sur Dieu et le démon, sur l'antinomie du bien et du mal, de la transcendance et de l'immanence, sur la foi et la vie de l'âme. C'est ainsi que ce chapitre donne finalement une esquisse qui dépasse en bien des points le terrain proprement dit de la philosophie ou des sciences, et contient aussi un aperçu de certaines conceptions théologiques de Paracelse.

F. V.

2137. DOMINGO DE SANTA TERESA O. C. D. *Juan de Valdés (1498 ?-1541). Su pensamiento religioso y las corrientes espirituales de su tiempo* (Analecta Gregoriana, 85). — Romae, Universitas Gregoriana, 1957 ; in 8, XLVIII-423 p. L. 3000.

Le travail du P. D. est certainement le meilleur, à l'heure actuelle, sur l'« érasmien » Jean de Valdès, auteur d'œuvres exégétiques, d'un *Dialogus de doctrina christiana* et d'un autre dialogue, l'*Alphabetum christianum*, et connu pour la condamnation dont l'Index le frappa en 1559. De nombreux travaux encore récents se sont attachés à retracer sa figure, et le P. D. note la valeur particulière de ceux de M. M. Bataillon et de M. J. F. Montesinos. Le dessein du P. D. est de recueillir toutes les données en présence, de manière à reconstituer la pensée religieuse de Valdès et à situer celle-ci parmi les courants religieux de l'époque. Son exposé suit le déroulement chronologique de la vie de Valdès. Il parcourt d'abord la période espagnole et décrit les influences reçues des *Alumbrados* et d'Érasme : c'est alors que se place le *Dialogus de doctrina christiana* (Alcala 1529). Puis vient la période italienne de Valdès, devenu camérier du pape et agent de la politique impériale à Naples. C'est d'alors que date l'*Alphabetum christianum* (Naples 1536), puis les commentaires bibliques (Naples 1537-1541) et le petit traité que le P. D. n'hésite pas à lui attribuer, le *Beneficio di Cristo* (éd. G. PALADINO, dans *Opuscoli e lettere di Riformatori italiani del Cinquecento*, Bari 1913). Le dernier tiers du volume est destiné à examiner la fortune des idées de Valdès, et surtout du *Beneficio*, — notamment au concile de Trente, — jusqu'à la condamnation de 1559. Le jugement du P. D. est sévère : une spiritualité « subjective », héritée des *Alumbrados*, des exagérations, des ambiguïtés, un « a-hiérarchisme » de type érasmien, un évangélisme « a-dogmatique » inspiré des milieux réformateurs de l'Europe d'alors, une certaine ferveur confuse, tout cela « ne représente pas la foi conquérante, claire et définie de l'Espagne et de la Rome de la Contre-Réforme ». Ajoutons que les renseignements bibliographiques rassemblés par le P. D. sur les œuvres, leurs éditions, leurs traductions, et sur tous les travaux utiles à consulter complètent judicieusement son beau travail. F. V.

2138. A. SUQUÍA. *Las Reglas para sentir con la Iglesia en la vida y en los obras del Cardenal Gaspar Contarini (1483-1542).* — Archivum histor. Soc. Iesu 25 (1956) 380-395.

Les œuvres de Gaspar Contarini manifestent, en certains endroits, une parenté d'idées avec les Règles de saint Ignace « pour sentir avec l'Église », en particulier

en ce qui regarde l'étude de l'Église hiérarchique, le culte des saints, les prières vocales, les pénitences extérieures, l'état religieux, la manière de parler de la grâce et de la prédestination. F. V.

2139. D. Gutiérrez O. S. A. *Fray Luis de Alarcón, O. S. A. Documentos y notas en torno a su vida y actividades.* — Ciudad de Dios 170 (1957) 242-257.

Cet augustin de la première moitié du XVI[e] siècle († 1554) est un auteur ascétique mal connu. Le P. G. publie quelques documents qui éclairent sa vie et son activité : ils sont contenus dans les Archives de l'Ordre, à Rome. Il s'agit en particulier de deux lettres de Charles-Quint à Seripando. F. V.

2140. H. Lutz. *Reformatio Germaniae. Drei Denkschriften Johann Gropers (1546, 1558).* — Quellen Forsch. italien. Arch. Biblioth. 37 (1957) 222-310.

Cinq mémoires de Jean Gropper sont contenus dans *Milan Ambros. H. 108.* Trois d'entre eux étaient encore inconnus : le mémoire *Unica ratio reformationis* (f. 122-149), adressé le 14 mai 1546 à l'empereur ; la *Meditatio de religione catholica in Germania restituenda et retinenda* (f. 162-196), d'octobre-novembre 1558, destinée à Paul IV ; le mémoire *Decreti Augustani de religione articuli plane impii ob rationes infrascriptas* (f. 197-206), complément de la *Meditatio*. M. L. les publie en s'aidant parfois de copies conservées en d'autres manuscrits que celui de Milan. F. V.

2141. M. Scaduto S. I. *Lainez e l'Indice del 1559. Lullo, Sabunde, Savonarola, Erasmo.* — Archivum histor. Soc. Iesu 24 (1955) 3-22.

Après avoir décrit les raisons qui poussèrent Paul IV a créer l'Index, le P. S. examine ce que Jacques Lainez crut devoir condamner dans les écrits de Savonarole. Certains documents révèlent que plusieurs membres de la Compagnie de Jésus, jusque vers 1560, redoutèrent que l'Index exerçât une trop grande sévérité envers Érasme, Raymond Lulle et Raymond de Sebonde. F. V.

2142. D. Gutiérrez O. S. A. *Santo Tomás de Villanueva visto por sus contemporáneos.* — Ciudad de Dios 171 (1958) 525-563.

Saint Thomas de Villeneuve († 1555) fut étudiant et professeur à Alcala de 1504 à 1516, avant de devenir religieux augustin, puis archevêque de Valence en 1544. Le P. G. trace ici une esquisse biographique dont il faudra tenir compte : il s'appuie sur de nombreux documents d'archives inédits. Des appendices sont consacrés aux biographes de Thomas, à son iconographie, à l'influence de ses écrits, à ses comptes. F. V.

2143. B. Rano Gundín O. S. A. *Notas críticas sobre los 57 primeros años de Santo Tomás de Villanueva.* — Ciudad de Dios 171 (1958) 646-718.

Rectifiant les assertions des biographes, le P. R. examine la date de naissance de saint Thomas de Villeneuve (1486) et son lieu (Fuenllana, et non Villanueva), ce

qu'on sait de ses parents (nobles et non travailleurs modestes), la période des études à Alcala et du professorat à Salamanque. Enfin, pour la période augustinienne, soit jusqu'en 1544, le P. R., en une série de paragraphes, passe en revue chaque étape et chaque date de quelque importance, en citant souvent *in extenso* les documents originaux. Les biographes de saint Thomas de Villeneuve devront recourir à ce précieux dossier. F. V.

2144. L. Alvárez O. S. A. *Santo Tomás de Villanueva y el Concilio de Trento.* — Ciudad de Dios 171 (1958) 599-645.

Le début de cet article s'arrête aux circonstances de la promotion de l'augustin Thomas de Villeneuve au siège archiépiscopal de Valence en 1544. Trois appels lui furent adressés pour assister au concile, avant et pendant sa première période, et un quatrième pendant la seconde. Le P. A. expose les circonstances de ces appels et explique les raisons qui empêchèrent Thomas d'y accéder. Mais l'archevêque adressa au concile des mémoires, que le P. A. décrit. En appendice, il édite la bulle de Paul III le nommant archevêque de Valence (d'après *Valence Arch. Cathédr. perg. 206* : copie authentique), le serment de Thomas à l'empereur (*Simancas, Arch. gen., Patronato Real., leg. 7*), une liste des prélats espagnols convoqués à Trente (*ibid., Estado, leg. 64*) et quelques autres documents se rapportant à ces mêmes événements. F. V.

2145. A. Turrado O. S. A. *La teología de la caridad en Santo Tomás de Villanueva maestro de espiritualidad agustiniana.* — Ciudad de Dios 171 (1958) 564-598.

Le P. T. se base principalement sur les Sermons de saint Thomas de Villeneuve pour étudier, non pas sa doctrine spirituelle sur la charité, mais sa théologie de la charité : la charité comme vertu essentielle de la vie spirituelle, ses sources psychologiques, ses rapports avec l'image divine, ses dimensions sociales. F. V.

2146. P. De Leturia S. I. *Estudios ignacianos.* Revisados por I. Iparraguirre S. I. Vol. I : *Escritos biográficos.* Vol. II : *Escritos espirituales* (Bibliotheca Instituti historici Societatis Iesu, 10-11). — Roma, Institutum historicum S. I., 1957 ; 2 vol. in 8, xxxii-475 et viii-544 p. L. 2500 chac.

Le regretté P. De Leturia S. J. (1891-1955) fut le fondateur de l'*Archivum historicum Societatis Iesu* (1931). De surcroît, dès 1921, il faisait paraître ses premiers travaux sur saint Ignace de Loyola, et on peut dire que les trente-cinq dernières années de sa vie prolongèrent ce labeur attachant. S'il n'a pu achever la biographie définitive de saint Ignace que, plus que tout autre, il était qualifié pour écrire, au moins, grâce au soins du P. I., peut-on, dans les deux volumes que nous présentons ici, découvrir les principaux fruits de son travail. On y lit une quarantaine d'études, les premières d'ordre biographique, les secondes d'ordre spirituel. Ce ne sont pas tous les travaux que le P. De L. a consacrés à saint Ignace, mais les seuls qui apportèrent une contribution notable à sa biographie et à l'étude de sa doctrine spirituelle ; ils viennent s'ajouter aux autres travaux du P. De L. parus sous forme de volumes : *De don Iñigo a San Ignacio* (1921), *Apuntes ignacianos* (1930), *El gentilhombre Iñigo López en su patria y en su siglo* (1938), *Fontes narrativi de sancto Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu*

initiis (1943). En d'autres mots, ces *Estudios ignacianos* achèvent de donner une image de ce que le P. De L. avait élaboré en vue d'une biographie de saint Ignace.

Ajoutons que leurs quarante titres comportent, d'abord dans le volume biographique, des travaux d'ensemble et d'autres sur divers épisodes de la vie, surtout pour la période romaine ; et, dans le volume d'études de spiritualité, des travaux sur les *Exercices* et la spiritualité ignatienne, suivis de quelques autres plus latéraux et de quelques recensions. Un abondant *Index* permet de se faire une idée de l'ampleur de la matière traitée (II, p. 481-544). Les historiens de saint Ignace devront tenir compte de ces études de première main qui apportent des précisions utiles ; ils y trouveront beaucoup, ne serait-ce que dans le *Conspectus chronologicus vitae sancti Ignatii* (I, p. 11-52). F. V.

2147. I. Rodriguez-Grahit. *Ignace de Loyola et le Collège Montaigu. L'influence de Standonk sur Ignace.* — Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance 20 (1958) 388-401.

Ignace de Loyola fut auditeur libre au Collège de Montaigu à Paris en 1528. Ce collège devait alors encore son éclat au gardien que les chanoines de Notre-Dame lui avaient donné à la mort du dernier principal en 1483 : le maître ès arts malinois Jean de Standonk. Ce nouveau principal fit régner dans le collège une discipline très sévère, jusqu'à sa mort en 1504. Au moment où Ignace devint élève à Montaigu, Jean Hégon était principal. On a supposé parfois que le fondateur de la Compagnie de Jésus s'était inspiré, pour rédiger ses constitutions, de la règle écrite par Standonk pour Montaigu en 1500, elle-même inspirée de l'organisation des Frères de la vie commune, dont relevait Montaigu. Il est plus probable que l'influence de la *Devotio moderna* sur Ignace à Montaigu fut simplement un approfondissement de celle qu'il en avait déjà reçue au Montserrat par l'intermédiaire de l'*Exercitatorium* de Garcia de Cisneros. F. V.

2148. W. A. M. Peters S. I. *Richard Whitford and St. Ignatius' Visit to England.* — Archivum histor. Soc. Iesu 25 (1956) 328-350.

Cette visite en Angleterre eut lieu en 1530. Il est probable que saint Ignace séjourna au monastère de Syon, près de Londres, qu'il y rencontra Richard Whitford, et qu'il exerça sur celui-ci une influence qui se découvre dans ses écrits si on les compare aux *Exercices*. Le P. P. donne des indications sur les œuvres de Richard, notamment sur son *Daily Exercise and Experience of Death.*

F. V.

2149. S. Ignacio de Loyola. *Obras completas.* Edición manual. Transcripción, introducciones y notas de I. Iparraguirre S. I. Con la autobiografía de San Ignacio, editada y anotada por C. De Dalmases S. I. (Biblioteca de autores cristianos, 86). — Madrid, Editorial católica, 1952 ; in 8, XVII-80*-1075 p. Pes. 85.

Cette édition monumentale est du plus grand intérêt. Le P. I. a voulu donner au public de langue espagnole le texte de l'œuvre de saint Ignace à peu près en entier et orienter le lecteur dans cette vaste littérature. Il commence par une introduction générale, qui n'est pas exactement une biographie, mais plutôt une histoire de la biographie de saint Ignace. La biographie proprement dite est à lire ailleurs ; au moins le P. I. a-t-il mis sous les yeux du lecteur la « chronolo-

gie » établie par le P. De Leturia (voir *Bull.* VIII, no 2146). Une « bibliographie générale » fait suite, qui rendra des services considérables. Chacune des diverses œuvres de saint Ignace est précédée d'une introduction particulière (seule celle de l'*Autobiografia* est du P. De D. ; les autres sont du P. I.) et éventuellement d'une bibliographie spéciale. Les lettres ne sont pas publiées intégralement (il en existe six mille huit cent treize !) : le P. I. s'en est tenu a un choix de cent cinquante-cinq lettres. Quand l'original n'est pas espagnol, les éditeurs en ont publié une traduction espagnole ; et quand l'original est espagnol, ils en ont modernisé l'orthographe ; les passages devenus obscurs aujourd'hui sont parfois expliqués en notes. Une table analytique très détaillée achève cette publication remarquable. F. V.

2150. S. Ignace. *Lettres.* Traduites et commentées par G. Dumeige S. J. (Collection Christus, Textes). — Bruges, Desclée De Brouwer, 1959 ; in 8, 527 p. Fr. 196.

Le P. D. a traduit, en ce beau volume, deux cents parmi les quelque six mille huit cent lettres que saint Ignace a laissées. Les critères qui l'ont guidé dans ce choix sont déclarés dans l'introduction : « intérêt spirituel et diversité des correspondants et des situations qui sollicitent la réponse de saint Ignace ». Cette sélection, qui est plus large que celles que publièrent le P. Bouix (1870) et le P. Dudon (1933), a été traduite sur le texte des *Monumenta historica Societatis Iesu*, series Ia (*Epistolae et Instructiones*). Le style a parfois été simplifié (quand il était surchargé, par exemple, de tournures à la troisième personne). On ne peut que féliciter le P. D. d'avoir obtenu un choix si judicieux et si bien présenté des lettres de saint Ignace et d'avoir aidé le lecteur à en goûter les trésors spirituels grâce à l'introduction qui dégage la doctrine et grâce à la table analytique qui en énumère les thèmes principaux. F. V.

2151. S. Ignace. *Journal spirituel.* Traduit et commenté par M. Giuliani S. J. (Collection Christus, Textes). — Bruges, Desclée De Brouwer, 1959 ; in 8, 147 p. et 2 pl. Fr. 86.

Le *Journal spirituel* de saint Ignace couvre, on le sait, la période qui va du 2 février 1544 au 27 février 1545 : période brève, mais dont la relation est très instructive sur l'âme du saint, sans doute autant, si pas plus, que les autres écrits. Le traducteur s'est basé sur le texte castillan établi par le P. Codina pour les *Monumenta historica Societatis Iesu*, 3e série, t. I (1934). Il en a respecté la ponctuation le plus souvent, mais il a introduit parfois de nouvelles divisions en paragraphes, de manière à rendre la lecture plus aisée. Il reste certaines incertitudes dans la traduction, et le P. G. en avertit le lecteur. On remarque qu'il a respecté certaines annotations faites par saint Ignace lui-même dans l'autographe, encadrant d'un trait des passages que celui-ci avait encadré à la plume pour en souligner l'importance. En appendice, le P. G. a traduit de la même manière la *Délibération sur la pauvreté.* L'introduction, enfin, dégage l'importance de ce *Journal* pour découvrir l'âme de saint Ignace. F. V.

2152. C. M. Abad S. I. *Unas « Anotaciones » del doctor Pedro Ortiz y su hermano fray Francisco sobre los Ejercicios espirituales de San Ignacio.* — Archivum histor. Soc. Iesu 25 (1956) 437-454.

Le P. A. a retrouvé une partie de ces *Anotaciones* à l'Académie d'histoire de Madrid, ms. *266* de la *Colección de Cortes*. Il décrit ce document qui éclaire les *Exercices* et recueille les indices qui permettent d'en attribuer la paternité aux frères Ortiz. F. V.

2153. H. PINARD DE LA BOULLAYE S. I. *Sentir, sentimiento, sentido dans le style de saint Ignace.* — Archivum histor. Soc. Iesu 25 (1956) 416-430.

Ces mots, fréquents sous la plume de saint Ignace, sont trop souvent pris dans un sens affectif ou sensible. L'examen des *Exercices*, des lettres et du *Journal spirituel* montre au contraire qu'ils se réfèrent plus d'une fois à des expériences intellectuelles ou rationnelles. F. V.

2154. S. LYONNET S. J. *La méditation des deux étendards et son fondement scripturaire.* — Christus (Paris) 3 (1956) 435-456.

La 4e journée de la 2e semaine des *Exercices* de saint Ignace est tout entière consacrée à cette méditation. Le P. L. s'est attaché a décrire l'enseignement de l'Écriture sur la « tactique » de Satan et celle du Christ. La tentation au désert est le récit évangélique où leur opposition est la plus accusée. F. V.

2155. G. DUMEIGE S. J. *La genèse de l'obéissance ignatienne.* — Christus (Paris) 3 (1955) 314-331.

Le P. D. découvre cette genèse plus profondément que ne l'ont fait les historiens qui voient en ce trait de la physionomie d'Ignace la résultante de son tempérament ou de son passé militaire, ou une réaction contre l'ambiance de la Renaissance et de la Réforme. Son expérience, qui va de Loyola à Manrèse et à Rome, l'a amené à comprendre que « la fin apostolique de sa Compagnie... ne se réaliserait pleinement que dans l'obéissance au Christ, envoyé du Père, qui donne mission aux apôtres d'annoncer son Évangile ». Le P. D. décrit ce cheminement spirituel. F. V.

2156. P. BLET S. J. *Les fondements de l'obéissance ignatienne.* — Archivum histor. Soc. Iesu 25 (1956) 514-538.

Les Constitutions de saint Ignace et ses lettres montrent que ces fondements sont à la fois sociaux et naturels, personnels et surnaturels, mais que leur réduction à l'unité se fait par la considération de l'ordre providentiel et que l'obéissance religieuse s'appuie sur la fidélité du Christ à l'Église. F. V.

2157. B. SCHNEIDER S. I. *Nuestro principio y principal fundamento. Zum historischen Verständnis des Papstgehorsamsgelübdes.* — Archivum histor. Soc. Iesu 25 (1956) 488-513.

Le P. S. examine comment saint Ignace à compris le « quatrième vœu », celui d'obéissance spéciale au pape. Les documents qui conservent les délibérations de 1539 montrent que la dualité des vœux d'obéissance créée par ce nouvel engagement posa un problème. Mais, selon le P. S., le vœu émis par Ignace et ses compagnons en 1534 à Montmartre incluait déjà le vœu au pape. Enfin, après 1539, l'évolution de la Compagnie naissante explique que le vœu fut placé en quatrième place, sans porter atteinte cependant par ce fait à l'intuition fondamentale d'Ignace que ce vœu entendait traduire. F. V.

2158. R. Ricard. *Deux traits de l'expérience mystique de saint Ignace.* — Archivum histor. Soc. Iesu 25 (1956) 431-436.

Ces deux traits sont l'absence de ce qu'on a appelé la « mystique nuptiale » et une piété remarquable envers la sainte Trinité. Le premier est propre aux éducateurs, l'autre est assez généralisé en Espagne au moyen âge, jusqu'à l'époque de Ferdinand d'Aragon et d'Isabelle de Castille. F. V.

2159. H. Jedin. *Geschichte des Konzils von Trient.* Bd. II : *Die erste Trienter Tagungsperiode 1545-47.* — Freiburg i. Br., Herder, 1957 ; in 8, x-550 p. Mk. 33.50. rel. 38.

Nous avons déjà dit ici les caractères généraux de la monumentale histoire du concile de Trente entreprise par Mgr J. (voir *Bull.* VI, n°s 1575-1576). Le premier tome avait eu comme objet les antécédents du concile. Cette fois il est question du concile lui-même, et plus exactement de sa première période. Il nous est évidemment impossible de donner ici un aperçu, même succinct, des questions traitées en ce volume. Retenons que Mgr J. passe en revue le déroulement chronologique des événements qui jalonnèrent le concile : c'est l'objet du chapitre 1 sur les « débuts difficiles », du chapitre 6 sur le premier transfert, du chapitre 11 sur le transfert du concile à Bologne et du chapitre 13 sur les influences. Parallèlement, Mgr J. s'arrête surtout aux grands problèmes qui ont préoccupé les Pères et les théologiens pendant cette période : Écriture et tradition (ch. 2), étude de la Bible et prédication (ch. 3), péché originel (ch. 4), justification (ch. 5, 7 et 8), résidence des évêques (ch. 9), sacrements, baptême et confirmation (ch. 10), liturgie, vie spirituelle et vie quotidienne au concile (ch. 12). On remarque la longue description que Mgr J. donne des sources de cette histoire (p. 419-445) : protocoles, diaires, correspondances, « apologies », etc. On sait que le *Concilium Tridentinum* de la *Societas Goerresiana* est, en ce domaine, une mine irremplaçable. Mais Mgr J. a puisé à d'autres sources encore : il a exploré les Archives du Vatican, de Trente, de l'Université Grégorienne, de l'Escurial, de Florence, de Madrid, de Modène, de Montepulciano, de Mantoue. Ajoutons que l'exposé, comme celui du tome Ier, n'est pas alourdi par de longues notes justificatives : celles-ci sont reportées à la fin du volume. Ajoutons enfin que la lecture de cette histoire est singulièrement facilitée par un dépliant, non relié avec le reste du volume, donnant la suite chronologique des événements du concile, depuis l'ouverture, le 13 décembre 1545, jusqu'à la VIIIe session, le 11 mars 1547 ; il est surtout précieux pour les longues discussions qui préparèrent la VIe session. F. V.

2160. *Kardinal Stanislas Hosius, Bischof von Ermland, und Herzog Albrecht von Preussen. Ihr Briefwechsel über das Konzil von Trient (1560-62).* Herausgegeben von E. M. Wermter (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, 82). — Münster, Aschendorff, 1957 ; in 8, v-83 p. Mk. 6.

Cette correspondance se trouvait autrefois à Königsberg, Staatsarchiv, *Herzogliches Briefarchiv und Papsturkunden* ; aujourd'hui, elle est déposée à Göttingen, Staatliche Archivlage. Des fragments en ont été publiés, la plupart par J. Voigt. On remarque en particulier, parmi ces 11 lettres, les deux plus longues : Hosius au duc Albert, datée de Trente, le 12 décembre 1561 ; le duc à Hosius, de

Königsberg, le 26 juillet 1562. La plupart des questions discutées entre réformés et catholiques s'y trouvent exposées, chacun défendant le point de vue de son groupe confessionnel. On y voit l'obstination du duc à refuser l'envoi de légats au concile, parce que réuni par le pape, et justifier cette manière de faire par des considérations théologiques. F. V.

2161. O. García de la Fuente O. S. A. *El canon bíblico en el Concilio de Trento según Jerónimo Seripando.* — Ciudad de Dios 169 (1956) 35-72.

Ce travail s'appuie « directement et exclusivement » sur les documents suivants : le *De libris sacrae Scripturae* de Seripando (dans *Concilium Trident.*, t. XII, p. 483-496), les Actes du concile par Angelo Massarelli (*ibid.*, t. V), le Diaire d'Ercole Severoli (*ibid.*, t. I, p. 1-147), les Diaires de Massarelli, dont le deuxième et le troisième sont particulièrement importants pour le sujet de cet article (*ibid.*, t. I, p. 405-466 et 467-626) et finalement les lettres 298 et 303, envoyées à Rome par les légats (*ibid.*, t. X, p. 377-379 et 382-386). Du 8 février au 8 avril 1546, soit jusqu'à la promulgation solennelle du décret de la session IV, le P. G. suit pas à pas les travaux. Puis il décrit attentivement le *De libris* de Seripando, écrit entre le 4 et le 15 février 1546, d'abord à propos du canon de l'Ancien Testament puis du Nouveau. Cet examen permet au P. G. d'apporter des précisions utiles sur la portée du décret de 1546. F. V.

2162. H. Bracht, H. Fries, J. R. Geiselmann. *Die mündliche Überlieferung. Beiträge zum Begriff der Tradition.* Herausgegeben von M. Schmaus. — München, M. Hueber, 1957 ; in 8, VII-210 p. Mk. 12.80.

Ce volume contient trois études qui envisagent divers aspects de l'histoire de la doctrine catholique sur la tradition orale. La première, de M. Bracht, aborde la question à propos de la définition encore récente de l'assomption de Marie. La suivante, de M. Fries, trace le tableau des conceptions de J. H. Newman en cette matière. Enfin, le troisième travail, de M. Geiselmann, rentre dans le cadre chronologique de ce *Bulletin* : il étudie la position du concile de Trente sur les rapports entre l'Écriture et les traditions non écrites (p. 123-167). C'est un travail d'une ampleur et d'une valeur qui méritent d'être soulignées. Parmi les auteurs récents qui ont abordé cette question, il faut citer le P. E. Ortigues (voir *Bull.* VII, nº 863). M. G. ne refait pas son travail mais, acceptant ses conclusions, il s'efforce plutôt de déterminer les critères qui, selon le concile, permettent de reconnaître les « traditions apostoliques » : il faut qu'elles soient non écrites, remontent aux apôtres, aient leur origine dans l'enseignement du Christ ou l'inspiration du Saint-Esprit, aient trait à la foi et aux mœurs. Pour déterminer ensuite le lien entre l'Écriture et les traditions non écrites, M. G. examine l'opinion des grands théologiens catholiques du XVIe siècle, avant le concile. Plus tard, le *et* du décret de la IVe session sera compris comme signifiant que la tradition est un complément, s'ajoutant à l'Écriture, de la parole révélée. En fait, le concile n'avait pas déclaré autre chose que la plus authentique doctrine chrétienne : si la parole de Dieu n'est pas transmise *sola scriptura*, il faut recevoir *pari pietatis affectu* les *traditiones*, comme faisant avec l'Écriture un tout transmettant le message chrétien. Les siècles ultérieurs vont dissocier les deux « sources » de la révélation. La fin du volume (p. 168-206) étudie la croissance dans la théologie catholique de cette mauvaise interprétation du décret. F. V.

2163. J. R. GEISELMANN. *Das Missverständnis über das Verhältnis von Schrift und Tradition und seine Überwindung in der katholischen Theologie.* — Una Sancta 11 (1956) 131-150.

2164. J. R. GEISELMANN. *Un malentendu éclairci : la relation « Écriture-tradition » dans la théologie catholique.* — Istina 5 (1958) 197-214.

2165. P. DE VOOGHT O. S. B. *Écriture et tradition d'après des études catholiques récentes.* — Istina 5 (1958) 183-196.

2166. A. IBAÑEZ ARANA. *« Escritura y tradición » en el Concilio de Trento.* — Lumen (Vitoria) 7 (1958) 336-344.

A propos de travaux récents sur le décret de la session IV du concile de Trente par E. Ortigues (voir *Bull.* VII, nº 863), puis de M. Geiselmann (le deuxième de ces articles est une traduction du premier) et de dom P. De Vooght, M. Ibañez étudie à son tour la portée de la définition tridentine. Il conteste ce que les autres auteurs, d'une manière ou l'autre, avaient accepté : que la substitution de *et* à *partim-partim* dans la rédaction définitive du décret a voulu atténuer la distinction entre Écriture et tradition comme sources de la révélation. F. V.

2167. H. LENNERZ S. I. *Scriptura sola ?* — Gregorianum 40 (1959) 38-53.

Après quelques notes brèves sur les opinions des théologiens du début du XVIe siècle en la matière, le P. L. examine la position des Pères du concile de Trente. Le décret de la IVe session a prescrit que soient reçus *libri sacri et traditiones apostolorum.* L'examen des Actes du concile montre, dit le P. L., que les Pères n'ont pas entendu par ces *traditiones* une suppléance dans le cas malheureux où une vérité devrait être considérée comme révélée sans être contenue cependant dans l'Écriture, mais qu'ils ont voulu affirmer que sa présence dans l'Écriture n'était pas indispensable. F. V.

2168. C. EYKENS. *Het Concilie van Trente (vierde zitting, 8 april 1546) en de boekencensuur.* — Ephemer. theol. Lovan. 34 (1958) 496-521.

Au cours de la quatrième session du concile de Trente, un décret réformateur fut promulgué, comportant entre autres un paragraphe sur la censure préalable des livres. M. E. en a étudié la genèse, en le situant dans le contexte des idées nouvelles répandues à la faveur de l'imprimerie récemment inventée et de la crise protestante. Les abus que cette situation avait provoqués occasionnèrent, au début du XVIe siècle, de fréquentes « censures des livres » par les pouvoirs publics ou diverses facultés de théologie, et même une réglementation par le Ve concile du Latran en 1515. Cette dernière législation eut beaucoup d'influence sur le décret de 1546, quoique les Pères de Trente en aient restreint la portée aux seuls *libri de rebus sacris* et que leur intention première ait été, dit M. E., de « s'occuper en premier lieu des textes des saintes Écritures et des publications qui s'y rattachent immédiatement ». Les mots du décret *sine nomine auctoris* n'entendent pas, selon M. E., interdire les seuls livres anonymes ; ils veulent plutôt « interdire la publication de toute œuvre ne portant pas le nom de son auteur ». Le travail de M. E. a l'avantage de mettre sous les yeux du lecteur tous les textes utiles. F. V.

2169. M. McGOUGH. *The Immediate Source of Episcopal Jurisdiction : a Tridentine Debate.* — Irish eccles. Record, Ser. V, 87 (1957) 91-109 ; 88 (1957) 100-109, 306-323.

Ces articles prolongent celui qui a été recensé *Bull.* VII, nº 2809 et qui ne donnait des précisions que sur les premiers débats préalables à la session XXIII du concile, à propos de la supériorité *iure divino* de l'épiscopat sur le presbytérat quant au pouvoir de juridiction. Le dernier article donne des indications sur l'état actuel de la question qui, on le sait, n'a pas été tranchée par le concile de Trente. F. V.

2170. J. A. O'Donohoe. *Tridentine Seminary Legislation. Its Sources and Its Formation* (Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium, 9). — Louvain, Publications universitaires, 1957 ; in 8, VI-194 p.

Le travail de M. O'D. se recommande par un souci d'information aussi complète que possible : c'est ce qu'on remarque d'emblée dans la bibliographie réunie p. 173-187. L'introduction donne des indications utiles sur l'histoire de la formation cléricale, de saint Augustin au XIIIe siècle, formation qui se faisait en principe sous le contrôle de l'évêque et dans le voisinage de l'église cathédrale. L'auteur s'arrête plus longuement aux préparatifs du concile ; en particulier à la commission préparatoire pour la formation cléricale, qui remit dès février 1537 un rapport : *Consilium delectorum cardinalium et aliorum praelatorum de emendanda Ecclesia* (*Concilium Trident.*, t. XII, p. 134-145). Il passe ensuite à l'examen des travaux du concile même : d'abord pendant la première période, avec notamment le décret de la Ve session *Super lectione et praedicatione sacrae Scripturae* ; puis durant l'époque bolonaise du concile ; mais ces travaux n'aboutirent pas à des solutions vraiment pratiques. Plus tard, la fondation du Collège germanique à Rome en 1552, inspiré par les idées du P. Claude Le Jay, de la jeune Compagnie de Jésus, et fondé, dit M. O'D., par le cardinal Jean Morone (saint Ignace n'en aurait été que le collaborateur), devint comme le prototype du séminaire. Mais M. O'D. ne croit pas cependant pouvoir reconnaître en cet établissement l'inpirateur de la législation des séminaires adoptée par le cardinal Réginald Pole lors de sa légation en Angleterre. Enfin, ce travail s'achève par l'examen de la législation sur les séminaires promulguée par la XXIIIe session du concile de Trente, décrétant l'érection de séminaires diocésains : c'était fondamentalement la législation du cardinal Pole et, moins directement, la consécration des idées du P. Claude Le Jay, mais avec des modifications et des adaptations. C'était aussi revenir à l'ancienne conception de la formation cléricale sous le contrôle de l'évêque. F. V.

2171. R. G. Villoslada S. I. *CR de J. A. O'Donohoe, Tridentine Seminary Legislation* (voir *Bull.* VIII, nº 2170). — Gregorianum 39 (1959) 823-826.

Le P. V. conteste certaines positions adoptées par M. O'D. : la part restreinte de saint Ignace dans l'initiative du Collège germanique, la faible influence exercée par celui-ci sur la législation du cardinal Pole. F. V.

L'Administration de la revue se charge volontiers de procurer à ses lecteurs tous les ouvrages signalés dans les *Recherches* et le *Bulletin de Théologie ancienne et médiévale*.

IMPRIMERIE DES ÉDITIONS J. DUCULOT, S. A., GEMBLOUX (*Imprimé en Belgique*).